Norbert Schnitzler

Ikonoklasmus – Bildersturm

Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts

Wilhelm Fink Verlag

Umschlagabbildung:
Unbekannter Meister, sog. „Gregorsmesse"
Tafelbild 1491, Süddeutschland, Stadtmuseum Münster



Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schnitzler, Norbert:
Ikonoklasmus - Bildersturm : theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts / Norbert Schnitzler. - München : Fink, 1996
Zugl.: Diss.
ISBN 3-7705-3052-7

ISBN 3-7705-3052-7

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhalt

Vorbemerkung

Mit jedem Buch verbindet sich im Zug der Fertigstellung die Rückbesinnung auf seine Entstehungsbedingungen - so auch mit dem vorliegenden. Ihm ging eine Untersuchung voraus, die 1994 an der Universität Bielefeld von der Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie als Dissertation angenommen wurde. Der entscheidende Anstoß hierzu ergab sich aus einer Kontroverse, auf die ich mich im Verlauf einer Lehrveranstaltung von Klaus Schreiner über begriffliche Grundlagen, Ikonographie und zeitgenössische Rezeptionsformen der christlichen Bildkunst des Mittelalters einließ. Der spontan eröffneten Debatte schlossen sich weitere Diskussionen, zunehmend auch konzeptuell zugespitzte Erörterungen an, die nun insbesondere auf das Phänomen Ikonoklasmus, seine religiösen und sozialen Grundlagen zielten.

In der folgenden von Neugier und gezielter Eindämmung eines munter flackernden Feuers forschender Begeisterung bestimmten Phase hatte ich mehrfach Gelegenheit, unterschiedliche Aspekte und Probleme des Themas zur Diskussion zu stellen. Hier gilt mein Dank den Veranstaltern und Teilnehmern des Bielefelder »Kolloquiums zu aktuellen Forschungsproblemen des Mittelalters und der frühen Neuzeit«, neben dem bereits genannten Betreuer der Arbeit, Klaus Schreiner, insbesondere Heinrich Rüthing, der eine beständig aufstrebende Tendenz zur Modell- und Typenbildung ein ums andere Mal auf den festen Boden quellenorientierter Begrifflichkeit zurückzulenken suchte. Marie-Theres Fögen (Zürich) eröffnete mir großzügig die Möglichkeit, Teile der Arbeit in der angenehmen und konzentrierten Atmosphäre des vom Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte mitgetragenen Arbeitskreises »Die Reaktion der Normalen« vorzustellen. Otto-Gerhard Oexle ebnete den Weg nach Göttingen, wo ich in den Mitarbeitern des von ihm geleiteten Max-Planck-Instituts für Geschichte sowie in seinen Gästen, namentlich Olivier Christin (Göttingen) und Sergiusz Michalski (Augsburg) ebenso interessierte wie kritische Gesprächspartner fand.

Daß ich das gesammelte Material schließlich relativ ungestört und unbelastet von materiellen Existenznöten in ein lesbares Buch verwandeln konnte, ist vor allem von der FAZIT-Stiftung, Frankfurt a.M., ermöglicht worden, die mich zweieinhalb Jahre lang mit einem Graduiertenstipendium gefördert hat. Hieran knüpft sich der Dank an den Wilhelm-Fink-Verlag, besonders

an seinen Lektor Raimar Zons (Paderborn), der das Buch ohne Zögern in das Verlagsprogramm aufnahm, und an Barbara Nikolai (München), die seine Herstellung mit viel Engagement und Sorgfalt begleitete, vom Autor jedoch immer wieder auf harte Geduldsproben wegen ausbleibender Korrekturen und schwer beschaffbarer Bildvorlagen gestellt wurde.

Bielefeld, im Dezember 1995

I. Einleitung

1. *Aspekte der Forschung*

Seit Mitte der achtziger Jahre rufen die Bilderstürme des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit in unterschiedlichen Bereichen der historischen Forschung eine erstaunliche Resonanz hervor. Begrifflichkeit, Fragestellungen und das vergleichsweise scharf konturierte Bild ikonoklastischer Handlungen und ihrer Urheber sind seitdem in Bewegung geraten. Allein der Versuch, sich eine Übersicht über das dichte Feld »reformatorischer Bilderstürme« zu verschaffen, trifft auf erhebliche Schwierigkeiten, die schon bei der sachlichen und begrifflichen Abgrenzung beginnen. Kollektive, gewalttätige Aktionen wechselten sich ständig mit individuellen, demonstrativen Zerstörungsakten ab; neben scheinbar spontanen Übergriffen auf kirchliche Bilddarstellungen lassen sich ebenso häufig obrigkeitlich initiierte Bildentfernungen beobachten; und selbst die Resultate jener vielfältigen Attacken auf die »Götzen« weisen keineswegs auf eine gleichförmige Zerstörungsabsicht hin. Der historische Aussagegehalt des Begriffs »Bildersturm« - so lautet das Fazit eines jüngeren Forschungsberichts (1990) - »zeigt sich bei näherem Hinsehen als höchst uneindeutig, verworren und schillernd«[1].

Statt einer in der derzeitigen Situation zweifelsohne voreiligen und unvollständigen Zwischenbilanz werden im folgenden die wichtigsten Aspekte der Debatte über unser Thema kurz zusammengefaßt. Damit wird zugleich der Orientierungsrahmen abgesteckt, innerhalb dessen die Fragen für die vorliegende Untersuchung entwickelt wurden.

Bis in die siebziger Jahre wurde das historische Erscheinungsbild des Bilderstürmers vollständig von der dominierenden Gestalt des radikalen Anhängers der Reformation ausgefüllt. Dieser Sachverhalt beruht nicht zuletzt auf forschungspolitischen Entscheidungen des 19. Jahrhunderts, dem ausgeprägten Interesse, das die Schüler Jacob Burckhardts den kulturellen Umbrüchen am Beginn der Neuzeit entgegenbrachten und den, sagen wir lokalpatriotischen Ambitionen der frühen Reformationsforschung.

1 S. Michalski, Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht, in: Scribner/Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm, 69; vgl. L.B. Parshall/P.W. Parshall (Hgg.), Art and the Reformation. An annotated bibliography, Boston 1986, XXIX.

Vor allem die Studie Julius von Veghs (1915) wies den Weg zu einem historisierenden Blick auf die in ganz Europa beobachtbaren Auswirkungen einer »kunstfeindlichen Anschauungsweise, [die] sich zum System, zum Prinzip verdichtet« hatte[2]. Ebenso wie v. Vegh sah auch der Kunsthistoriker Hans Rott in den Anhängern des reformierten Bekenntnisses und anderen Vertretern kalvinistischer Auffassungen die Agenten eines kulturhistorischen Erneuerungsprozesses, der die Kunst definitiv und ausschließlich zum Gegenstand profaner Repräsentationszwecke machen sollte. Rott hatte wenige Jahre zuvor den obrigkeitlich verordneten Kirchen- und Bildersturm in der Pfalz untersucht. Eines seiner Anliegen war, zwischen genereller Kunst- und »weltanschaulich« begründeter Bilderfeindschaft zu unterscheiden. Aber er stellte auch fest: »Nirgends wird uns ein Bild davon geboten, wie es bei der Zerstörung eigentlich zuging«[3]. Ähnliche Überlegungen lagen einer umfangreichen französischen Dokumentation zur »Histoire du Vandalisme« (1959) zugrunde. Louis Réau fand an dem von ihm zusammengetragenen Material seine These bestätigt, in den ikonoklastischen Aktionen der Hugenotten habe sich ein überzeitlich wirksamer »bilderstürmerischer Fanatismus« Bahn gebrochen[4].

Den besagten zweiten wichtigen Impuls für eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte ikonoklastischer Bewegungen gaben die frühen lokalhistorischen Forschungen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, die wesentliche Weichenstellungen für die heutige Reformationsgeschichte vornahmen. Eine Sichtweise wie sie beispielsweise für den reformatorischen Bildersturm in Basel formuliert wurde, ließ sich auch anderenorts mustergültig einlösen. Der »Götzenkrieg« von 1529 wurde von einer um Anerkennung bemühten bürgerlichen Historiographie als strategisches Druckmittel einer »demokratischen Bewegung« angesehen, »welche die Einführung der Reformation gegen widerstrebende Regierungen zum Zwecke hatte«[5]. Als geradezu klassische Verlaufsform innerstädtischer Konflikte in der frühen Reformationszeit fanden ikonoklastische Tumulte nun auch in der lokalen Geschichtsschreibung zahlreicher Reichs- und Hansestädte entsprechend Beachtung[6]. Zwei

2 J.v. Vegh, Die Bilderstürmer. Eine kulturgeschichtliche Studie, Straßburg 1915, 7. Vgl. dagegen G. Dehio, Die Krisis der Deutschen Kunst im sechzehnten Jahrhundert, in: AKG 12(1916)1-16.

3 H. Rott, Kirchen- und Bildersturm bei der Einführung der Reformation in der Pfalz, 241 u. 243.

4 L. Réau, Histoire du Vandalisme. Les Monuments détruits de L'Art Francaise, Paris 1959, I 10.

5 F. Fischer, Der Bildersturm in der Schweiz und in Basel insbesondere, in: Baseler Taschenbuch 1(1850)3-16.

6 Vgl. beispielsweise A.Uckeley, Der Werdegang der kirchlichen Reformbewegung im Anfang des 16. Jahrhunderts in den Stadtgemeinden Pommerns, in: Pommersche Jbb 18(1917)1-108; H.Nebelsieck, Reformationsgeschichte der Stadt Mühlhausen, in:

Gesichtspunkte haben den Streit um die sozialhistorische Deutung der Reformation in der Folgezeit immer wieder angefacht: Die naheliegende Vermutung einer genuin städtischen Provenienz reformatorischer Bewegungen und die wiederholt geäußerte Ansicht, ikonoklastische Übergriffe gingen aus den Reihen städtischer Unterschichten, dem *Herrn Omnes* hervor.

An diese Gesichtspunkte knüpfte dann die zeitlich parallel zur Studie Réaus entstandene Untersuchung Johannes Schildhauers an, über die »revolutionäre Erhebung« einer militanten Fraktion innerhalb der Stralsunder Bevölkerung (1525). Die Bilanz der Stralsunder Ereignisse wurde richtungsweisend für eine Reihe von Einzelstudien und Projekten, die sich mit der Geschichte der »revolutionären Volksbewegungen« in den frühneuzeitlichen Städten befaßten[7]. Aufgrund der außergewöhnlich guten Quellenlage hatte Schildhauer detaillierte Untersuchungen zur sozialen Zusammensetzung der Tätergruppe vornehmen können; darüberhinaus erwies sich ihr gewalttätiger Protest als Auftakt für eine verfassungspolitische Auseinandersetzung zwischen Rat und Gemeinde, womit die kollektive Strategie und die politische Zielsetzung ikonoklastischer Aktionen nochmals unterstrichen wurden[8].

Dagegen beharrten zahlreiche Historiker, die der Wirkungsmacht religiöser Vorstellungen ein stärkeres Eigengewicht zumaßen, lange Zeit darauf, Bilderstürme als Ausnahmeerscheinung anzusehen, als verzweifelte Akte fundamentalistisch gesinnter Außenseiter. Das Urteil über die Bilderstürme in Norddeutschland und im Hanseraum, das im Kern den Stand der neueren Reformationsforschung repräsentiert, lautete in einer Publikation von 1988 folgendermaßen:

> »Die religiöse Radikalisierung war das Werk charismatischer Propheten, die den apokalyptisch-chiliastischen Umsturz ... predigten. Es kam zu gewaltsamen Ausbrüchen gegen die alten Machthaber ... nicht selten begleitet von einem Bildersturm ... Im »heiligen« Eifer, Stadt

Zs.Ver.Kigesch.Prov.Sachsen 1(1904)59-115 u. 208-256; 2(1905)48-227; P.Simson, Geschichte der Stadt Danzig, 2 Bde. 1918; F.Hülße, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, Magdeburg 1883; L.Hölscher, Die Geschichte der Reformation in Goslar nach dem Berichte der Akten im städtischen Archive, Hannover/Leipzig 1902.

7 K. Czok, Revolutionäre Volksbewegungen in mitteldeutschen Städten zur Zeit von Reformation und Bauernkrieg, in: L. Stern/M. Steinmetz (Hgg.), 450 Jahre Reformation, Berlin 1967, 128-45; O. Rammstedt, Stadtunruhen 1525, in: H.-U. Wehler (Hg.), Der deutsche Bauernkrieg 1524-26, (= GG Sondhft 1), 239-276; Engel/Fritze/Schildhauer (Hgg.), Hansische Stadtgeschichte - Brandenburgische Landesgeschichte (=Hansische Studien 8), Weimar 1989; I. Egert, Städtische reformatorische Bewegung in Mitteldeutschland, in: Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490-1545), Ffm. 1991, 196-211.

8 J. Schildhauer, Stralsund, Rostock und Wismar; K. Czok, Revolutionäre Volksbewegungen; E. Ullmann, Bildersturm und bildende Kunst.

> und Kirche von Aberglaube und Heiligenanbetung zu befreien, stürzten die Radikalen in der Reformation die Statuen und schlugen ihnen die Köpfe ab«[9].

Diese Fixierung der Forschungsperspektive auf die »radikalen« Bildergegner der Reformationszeit wurde jedoch seit den siebziger Jahren infolge einiger programmatischer Umorientierungen nach und nach aufgelöst. Stärker betont wurden nun die symbolische Dimension ikonoklastischer Handlungen und der eigenständige Charakter der kollektiven Initiativen des »gemeinen Mannes«. Infolgedessen verwandelten sich die Bilder von einem mehr oder weniger beklagten Opfer ikonoklastischer Gewaltakte zum »Medium sozialer Konflikte«[10]. Von wesentlicher Tragweite erwies sich in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß in den bilderkritischen Traktaten des 16. Jahrhunderts nicht allein die idolatrischen Formen des Bildgebrauchs, sondern zugleich auch die machterhaltende Funktion der Bilder und die sozialen Kosten des kirchlichen Bilderkults (»tote Klötze - lebendige Bilder«) angegriffen wurden. Die theologische Bilderkritik übernahm damit gewissermaßen die Rolle moderner Ideologiekritik[11]. In einer vielbeachteten Fallstudie zu den Bilderstürmen der Wiedertäufer in Münster (1534) hat Martin Warnke darüberhinaus zu zeigen versucht, daß sich diese von den reformatorischen Prädikanten verbreitete Kritik in den »Deformationsformen» der Akteure niederschlug. »Ziel der Bilderstürmer war es, den Interessegehalt jenes Sinnzusammenhanges als das Götzenhafte zu entlarven. Man tat es, indem man die Sinnträger nicht einfach vernichtete, sondern indem man an den Trägern den supponierten Sinn entstellte, deformierte«[12].

Weitere wichtige Anregungen für die Frage nach dem konkreten Ablauf ikonoklastischer Handlungen gaben außerdem Untersuchungen über Ausmaß und Formen der Gewaltanwendung in der spätmittelalterlichen Gesellschaft[13]. Kollektive Gewalteruptionen, häufig begleitet von symbolischen

9 Schilling, Aufbruch und Krise, 174f.

10 H. Bredekamp, Kunst als Medium sozialer Konflikte, Ffm. 1975.

11 Ebd., 245ff.; E. Ullmann, Bildersturm und bildende Kunst, 48f.; Christensen, Art and the Reformation in Germany, 23-35; C.M.Eire, War against the Idols, 151-165; L.P.Wandel, Reform of the Images, 113ff; L. u. P.Parshall (Hgg.), Art and the Reformation, XXX.

12 M. Warnke, Durchbrochene Geschichte, 90.

13 N.Z.Davis, Die Riten der Gewalt; Vgl. hierzu die Diskussion in: Past&Present 67(1975)127-35; E.Kuttner, Het Hongerjaar 1566, Amsterdam 1949. - Allgemein zum Thema Gewalt in der alteuropäischen Gesellschaft, vgl. L.Martines (Hg.), Violence and civil disorder in Italian Cities 1200-1500, Berkeley 1972; C.Gauvard, De grace especial. Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age, Paris 1991; T.Dean/K.Lowe(Hgg.), Crime, society and Law in the Italian Renaissance, Cambridge 1994; H.P. Duerr, Obszönität und Gewalt, Frankfurt/M. 1993.

Drohgebärden in Form von sogenannten *effigies*-Ritualen scheinen ein Grundmuster für den Verlauf bilderstürmerischer Aktionen abgegeben zu haben. Die Fülle von Belegen für förmliche Abstrafungen beziehungsweise Exekutionen gemalter oder plastischer Bilddarstellungen haben wiederum dazu verleitet, Bilderstürme der Reformationszeit als spezifische Reaktionsweise der Laienbevölkerung auf die Herausforderung Reformation anzusehen[14]. Jedenfalls wurde mit der detaillierten Analyse einzelner Fälle, der Frage nach Selektionsprinzipien, nach spezifischen ikonoklastischen Gesten und verbalen Provokationen ein derzeit kaum überschaubares Forschungsfeld erschlossen, das den Magie- und Brauchtumskonzepten der älteren Volkskundeforschung wieder eine erstaunliche Resonanz verschafft hat[15].

Die Erweiterung der zeitlichen Perspektive über den engen Bereich der Reformationszeit hinaus wurde mit der Frage nach den mittelalterlichen Wurzeln des reformatorischen Bilderstreits eingeleitet[16]. Schon in der Mitte des 14. Jahrhunderts lassen sich Anzeichen dafür finden, daß sich im nördlichen Europa ein relativ eigenständiger theologischer Diskurs zur Bilderfrage formiert, in dem die Gefährdung durch ikonoklastische Häresien eine zunehmend wichtige Rolle einnimmt. Einzelne, auf der Grundlage von Chroniken und Visitationsberichten basierende Untersuchungen, haben nachweisen können, daß vor allem aus den Reihen englischer Lollarden gezielte Attacken auf kirchliche Bilddarstellungen verübt wurden, die sich in ihrem Ablauf durchaus mit den Vorgängen der Reformationszeit vergleichen lassen[17]. Massive Kritik an der kirchlich sanktionierten Praxis der Bilderverehrung wurde auch von böhmischen Reformtheologen geäußert. Ob und in welchem Umfang dadurch ikonoklastische Aktionen provoziert wurden, wurde bisher - wie sich an der Untersuchung Bredekamps ablesen läßt - ebenfalls nur in Ansätzen untersucht[18].

14 R. Scribner, Volkskultur und Volksreligion; ders., Ritual and Reformation; C.M.N.Eire, War against the Idols, 158ff.; J. Wirth, Against the Acculturation Thesis, 72ff.; P. Jezler, Warum ein Bilderstreit?, 98ff.. - Kritisch hierzu: P. Brown, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, EHR 88(1973)1-34.

15 Scribner, Volksreligion und Volkskultur; G.P. Marchal, Die Metz zuo Einsideln.

16 G.G. Coulton, Art and Reformation, Cambridge 1969; H. Smolinsky, Reformation und Bildersturm; H. Feld, Ikonoklasmus des Westens; H. Fendrich, Die Christen und die Bilder; E. Iserloh, Bilderfeindlichkeit des Nominalismus; W.R. Jones, Lollards and Images; F. Boespflug, Die bildenden Künste und das Dogma; J. Wirth, Theorie et pratique de l'image; zuletzt: ders., La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image, in: Crises de l'image religieuse/Krisen religiöser Kunst (Ms., Koll. Gött. 18-20 März 1994).

17 Jones, Lollards and Images; M.Aston, Englands Iconoclasts.

18 Bredekamp, Kunst als Medium; Jones, Art and Christian Piety; W.R. Cook, Question of Images and the Hussite Movement; J. Kràsa, Husitsek obrazoborectvi: poznamky k jeho studiu (Der hussitische Bildersturm: Bemerkungen zu seiner Erforschung).

Die Vernachlässigung der spätmittelalterlichen »Vorgeschichte«, die den ikonoklastischen Stürmen der Reformationszeit vorarbeitet, ist nicht zuletzt ein Resultat strategischer und konzeptueller Vorentscheidungen. So werden in der jüngsten Untersuchung über die Geschichte der theologischen Bilderdebatte in der westlichen Kirche (1990) die praktischen, das heißt ikonoklastischen Konsequenzen weitestgehend ausgeblendet. Die unter historischen Gesichtspunkten interessante Frage, an welchen Stellen der Gelehrtenstreit mit dem religiösen Alltagsdiskurs in Berührung kam, bleibt ebenfalls unbeantwortet: »Les hommes naissent iconoclastes ou iconodules«, heißt es dazu mehr beschwichtigend als erklärend in der Einleitung[19]. In gewisser Hinsicht hat sich die diachrone Betrachtung der theologischen Debatte aber auch bewährt, da sie zum erneuten Vergleich spätmittelalterlicher und reformatorischer Positionen in der Bilderfrage herausgefordert hat. Deutlich wurde dabei, daß die Rolle des biblischen Bilderverbots häufig überschätzt wurde. »Historische« Einwände gegen den Bilderkult und innerkirchliche Reformappelle gehörten auch in vorreformatorischer Zeit zu den Gemeinplätzen der Bilderkritik. »Wirklich neu«, lautete kürzlich das Fazit eines Mediävisten über die reformatorische Bildtheologie, »war kaum ein wichtiger Gedanke«[20].

Im Grunde genommen wurde damit auch die Frage aufgeworfen, ob die vergleichweise spärlichen Hinweise auf ikonoklastische Impulse im Norden Deutschlands ursächlich auf die ablehnende Haltung Martin Luthers zurückzuführen sind. Rainer Postel hat diese weitverbreitete Auffassung dahingehend korrigiert, daß in erster Linie die unmittelbar repressiven Reaktionen der hansischen Städte auf die Berichte von der Eskalation der religiösen Spannungen in Stralsund für diesen Sachverhalt verantwortlich zu machen sind[21]. An der Antwort Postels wird darüberhinaus eine grundsätzliche Erweiterung des Fragehorizontes erkennbar. Die Feststellung, daß ikonoklastische Handlungen in unterschiedlich wirksamer, zum Teil von der Obrigkeit gebilligter Form auch in vielen nord- und ostdeutschen Städten den Fortgang der Reformation begleiteten, zeigt, daß sich die jüngere Diskussion von der Fixierung auf die radikalen Positionen und ihre Protagonisten gelöst hat. Insofern ist es nur folgerichtig, daß Sergiusz Michalski in Hinblick auf die von ihm angestrebte Dokumentation bilderstürmerischer Aktivitäten in der Reformationszeit »das Phänomen« sowohl aus dem theoretischen wie praktischen Bezugsrahmen der Bilderfrage herausgelöst hat[22].

19 H. Feld, Ikonoklasmus des Westens, Leiden 1990, 1.

20 U. Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, 49; L. u. P. Parshall (Hgg.), Art and the Reformation, XXVII.

21 R. Postel, 'Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn', 268.

22 Michalski, Phänomen Bildersturm, 72.

Wichtige Anregungen, in welche Richtung eine Zuspitzung der Fragestellung und der analytischen Kategorien vorgenommen werden könnte, kamen in den letzten Jahren von Seiten der Kunstgeschichte. Notwendig erscheint demnach vor allem eine Klärung, ob sich spezifische Selektionsmechanismen beziehungsweise Deformationstechniken nachweisen lassen und welche Rolle die unterschiedlichen »sakral« oder »profan« geprägten Rezeptionsmustern von Bildern, hierbei übernehmen. Der von Martin Warnke gezogene Vergleich der Vorgehensweise der Münsteraner Akteure mit den Strafpraktiken mittelalterlicher Hochgerichtsbarkeit, darf inzwischen als fester Wissensbestand über bilderstürmerischer Aktivitäten verbucht werden[23]. Sofern es die Materiallage zuließ, konnten auch vielfach gezielte ikonographische Korrekturen oder Manipulationen von Bildaussagen nachgewiesen werden[24]. Eine geradezu paradigmatische Geltungskraft wird vor allem jenen kulturell vermittelten Deutungsmustern zugeschrieben, wie sie von David Freedberg in einer Reihe von Untersuchungen herausgearbeitet worden sind. Freedberg, der seine These in einer Untersuchung über die niederländischen Bilderstürme der 1560er Jahre entwickelt hat, betrachtet das Problem der »Beseelung« (inherence) als zentrales Problem - nicht allein von Kultbildern (*imagines sacrae*) sondern grundsätzlich aller Bilder. Hierin folgt er spätmittelalterlichen Theologen vorbehaltlos, die für solche Projektionsvorgänge den Begriff »Anthropomorphisierung« verwendeten[25]. Dagegen wird von anderer Seite betont, daß die mittelalterliche Bilderwelt durch eine verwirrende Fülle von Bildtypen mit unterschiedlichem ontologischen Status charakterisiert war. Die dadurch ausgelösten Irritationen hätten eine Flut von bilderkritischen Kommentaren und Traktaten ausgelöst; ikonoklastische Angriffe seien somit als spezifische Reaktionsweise des mittelalterlichen Glaubens- und Frömmigkeitssystems anzusehen, dieses Problem in demonstrativer Weise zu lösen[26]. Die Ergebnisse der bisherigen kunsthistorischen Diskussion dürften jedenfalls hinreichend deutlich gemacht haben, daß die Er-

23 Warnke, Durchbrochene Geschichte; Bredekamp, Kunst als Medium; Phillips, Reformation of Images; Jezler, Warum ein Bilderstreit?; Michalski, Phänomen Bildersturm; M. Müller, Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms, Marburg 1993.

24 M.Aston, Englands Icocnoclasts, 98ff.; O.Christin, Iconographie de l'iconoclasme; Michalski, Phänomen Bildersturm, 87ff.; J. Phillips, Reformation of Images, Abb.17, 18 u.ö.

25 D. Freedberg, Iconoclasm and Painting in the Revolt of the Netherlands; ders., The hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands; ders., Iconoclasts and their Motives; ders., Power of images; ders., Holy images and other images. The problem of Inherence, in: Crises de l'image religieuse/Krisen religiöser Kunst (Ms., Koll. Gött. 18-20 März 1994); ferner: M. Barasch, Icon. Studies in the History of an Idea, New York 1992; L. u. P. Parshall (Hgg.), Art and the Reformation, XXXVIII.

26 M. Camille, The Gothic Idol, 115-28; J. Wirth, La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image.

forschung ikonoklastischer Aktivitäten auf das interdisziplinäre Gespräch angewiesen bleibt. Einerseits, weil die von Sozialhistorikern geführte Debatte in methodischer Hinsicht gezeigt hat, daß immer wieder Annahmen über Rezeptions- und Projektionsmöglichkeiten des zeitgenössischen Publikums mit in die Untersuchungen einfließen. Andererseits weil mit der Frage nach der »Macht der Bilder« ein aussagekräftiger Indikator für gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten gegenüber einer epochalen Zäsur zu Beginn des 16. Jahrhunderts in den Blick gerückt wird.

Diese gemeinsamen Interessen für den Stellenwert sowie für die Wahrnehmungs- und Gebrauchsweisen von Bildern innerhalb der Gesellschaften Alteuropas haben sich seit den 70er Jahren kontinuierlich ausgeweitet. Gewiß spielte die Wiederentdeckung des »Dokumentensinns« (Wohlfeil) gemalter sowie geschnitzter Bildprogramme von Seiten der Sozialgeschichte keine unerhebliche Rolle[27]. In diese Richtung hat aber vor allem die Beobachtung gewirkt, daß sich bildliche Darstellungen häufig in der Kernzone gesellschaftlicher Konflikte und Antagonismen befinden. Die schon erwähnten vielfältigen Erscheinungsformen der symbolischen Steigerung oder dramatischen Verschleierung physischer Gewaltakte liefern nur ein Beispiel. Als äußerst aufschlußreich erwies sich insbesondere die Erforschung der sozialen und mentalen Grundlagen der Bilderverehrung, weil sie die Kenntnisse und Einschätzungen von den religiösen Vorstellungen und Verhaltensformen der Zeitgenossen um eine wesentliche Dimension erweiterte[28].

Überraschend breite Zustimmung fand in den letzten Jahren der Vorschlag, das eucharistische Modell der »Realpräsenz« gewissermaßen als idealtypisches Modell für die Reproduktion des Sakralen in Reliquien, Kultbildern und anderen Heilsobjekten vorauszusetzen[29]. Die Plausibilität dieser Überlegung beruht darauf, daß sie einerseits einen psychologisch schlüssigen Erklärungsansatz für die Verhaltensweisen des Laienpublikums anbot (»Schaufrömmigkeit«) und andererseits die Kritik der theologischen Beobachter an den verbreiteten idolatrischen Bedürfnissen mit berücksichtigte. Die Analogie einer »Realpräsenz des Heiligen« in den Bildern wurde dar-

27 R. Wohlfeil/B. Tolkemitt (Hgg.), Historische Bildkunde; G. Jaritz/B. Schuh, Describing the Indescribable, in: M. Thaller (Hg.), Images and Manuscripts in Historical Computing, St.Katharinen 1992, 143-154.

28 R.C. Trexler, Sacred Image; J. Séguy, Images et »Religion Populaire«; J. Wirth, L'image medieval; ders. (Hg.), L'image et la production sacre; S.Ringboom, From Icon to Narrative; R.Suckale, Arma Christi; M.Miles, Images as insight; R.Scribner, Popular Piety and the Modes of Visual Perception; ders., The image and the Reformation; vgl. auch die Akten des 6. International Workshop on medieval societies in Erice (Sizilien), 17-23. Okt. 1992: »Fonctions et usages des images dans l'occident medieval«.

29 R.Scribner, Popular Piety and Modes of Visual Perception; ders., Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit; P.Dinzelbacher, Die »Realpräsenz« des Heiligen; Freedberg, Power of Images, 294ff. Camille, Gothic Idol, 217f.; Marchal, Bildersturm im Mittelalter.

überhinaus durch vielfältige Überschneidungen mit den skizzierten Ergebnissen kunsthistorischer Untersuchungen gestützt. Tatsächlich scheint die seit dem 15. Jahrhundert lauter werdende Kritik an den negativen Konsequenzen der Bilderverehrung dies zu bestätigen. Bilder sollen in der Kirche geduldet werden, heißt es beispielsweise in einem Reformdekret der Synode von St.Wenceslas (1418), solange »sie weder die Augen der Kommunizierenden vom verehrungsvollen Blick auf den Leib des Herrn ablenken noch den Geist zerstreuen oder auf andere Weise stören«[30]. Dementsprechend wird der Ikonoklasmus der Laien ein wenig pauschal als negatives Gegenbild eines allfälligen Bilderglaubens hingestellt. »Die kirchliche Eucharistielehre hat ... die Perzeption des Bildes im Sinne der sakramentalen Schau gleichsam beglaubigt und intensiviert. Wenn schon Gott im Brot präsent sein konnte, wie viel mehr dann der Heilige im Bild«[31]. Vor diesem Hintergrund klingt die spöttische Aufforderung eifernder Ikonoklasten, »Bistu Gott, so hilf Dir!« wie fromme Narretei. Denn die »körperliche« Disziplinierung eines Bildnisses setzt - so die These - im Grunde genommen weiterhin die Auffassung voraus, heilige Bildnisse besäßen eine ihnen innewohnende Persönlichkeit[32].

Solche Fragen nach den mentalitätsspezifischen Aspekten und Voraussetzungen ikonoklastischer Handlungen sind allerdings erst auf der Basis detaillierte Fallanalysen und einer Rekonstruktion der jeweiligen sozialen, religiösen und rechtlichen Bedingungen zu beantworten, was bisher erst in Ansätzen geschehen ist. Zudem stellt sich die Frage, ob der Ansatz in der derzeitigen Form nicht unhinterfragt die Gültigkeit einer Formel bejaht, die schon im Mittelalter heftig umstritten war. Mit anderen Worten: verzerrt die gewissermaßen kanonisierte sozialhistorische Lesart des päpstlichen Diktums, das die Bilder der Kirche als »Bücher der Laien« ausgibt, nicht in erheblichem Umfang auch die Perspektive der Forschung[33]?

Die in den letzten Jahren mehrfach geäußerte Kritik an einer allzu starren Handhabung dichotomer Ordnungsmodelle, wie es an der Verwendung der Begriffe »Volks- und Elitekultur« ablesbar wird, bleibt auch bei der Frage nach den potentiellen Trägergruppen ikonoklastischer Initiativen und ihrer Motive zu berücksichtigen[34]. Grundsätzlich wird damit nicht an dem Befund gezweifelt, daß die mittelalterliche Bilderverehrung viele Züge frommen

30 *Item, imagines ecclesiae possunt in ecclesia sustineri, si tamen non sunt superfluae et petulanter et false exornatae, ut seducant oculos sumentium a respectu dominici corporis, aut mentem distrahant vel aliter impediant*: vgl. F. Palacky (Hg.), Documenta Mag. Joannis Hus, 680.

31 G.P Marchal, Bildersturm im Mittelalter, in: HJb 113(1993)265.

32 Scribner, Volkskultur und Volksreligion, 156;

33 L.G.Duggan, Was art really the »book of the illiterate«?, 248-51.

34 R.C.Trexler, Reverence and Profanity; R.Chartier, Volkskultur und Gelehrtenkultur; J.-C. Schmitt, Der Mediävist und die Volkskultur; K.Schreiner, Laienfrömmigkeit.

Verhaltens aufweist, wie sie im allgemeinen mit dem Begriff der »Laienfrömmigkeit« in Zusammenhang gebracht werden[35]. Kultbilder kamen dem Bedürfnis der Gläubigen nach der sinnlichen Erfahrbarkeit des Heiligen entgegen. Gleichzeitig ließen sie sich den Erfordernissen lokaler Gegebenheiten anpassen, indem sie die Verehrung des Stadtpatrons und politisch-rechtliche Ansprüche mittelalterlicher Kommunen quasi untrennbar miteinander verschmolzen. Immer neue Formen narrativ ausgeschmückter und komplex arrangierter Andachtsbilder unterstrichen schließlich den auf eigenständige religiöse Bildung und Erfahrung ausgerichteten Emanzipationskurs des Laien. Vor dem Hintergrund konkurrierender Vorstellungen über Inhalte und Ziele bildlicher Repräsentation erhebt sich jedoch die Frage, ob die Bilder der Heiligen in dem Sinn für das Hervorbrechen ikonoklastischer Bewegungen verantwortlich zu machen sind, wie sie für das Auftreten abergläubischer beziehungsweise idolatrischer Verhaltensweisen verantwortlich gemacht werden[36]. Jedenfalls bleibt die Behauptung, daß Bilderstürmer und Bilderstifter mit den gleichen Augen auf die Bilder blickten, problematisch, so lange nicht ebenfalls die bilderkritischen Auffassungen der Laien zum Gegenstand systematischer Untersuchungen gemacht werden.

Vieles spricht dafür, daß auch in vorreformatorischer Zeit die Sichtweise auf den kirchlichen Bilderschmuck in hohem Maß durch materielle Beziehungen, durch die »Sachkultur« des Spätmittelalters geprägt war. Das Spannungsfeld zwischen materieller Roheit und sakramentaler Zeichenhaftigkeit, in dem sich nicht nur die Bilder sondern potentiell alle christlichen Kultobjekte ständig bewegten, verlieh dem Vorgehen des ikonoklastischen Akteurs die notwendige Dynamik und Aussagekraft. Mehrfach wird beispielsweise in den chronikalischen Berichten der Reformationszeit hervorgehoben, daß die »Götzen« statt vernichtet zu werden, in marktschreierischer Weise den Armen »zum Verkauf« angeboten wurden[37]. Die Kritik an den sozialen Kosten eines kommerziell gesteigerten Bilderkults war nicht neu. Aus den Akten der Inquisitionsbehörden wissen wir, daß entsprechende bilderfeindliche Äußerungen zu den notorischen Vergehen kirchenfeindlicher »Häretiker« gerechnet wurden[38]. Ließe sich diese Vermutung erhärten,

35 Schreiner, Laienfrömmigkeit, 63ff.

36 L. u. P.Parshall (Hgg.), Art and the Reformation, XXXI. - Der Nachhall, den das einprägsame Wortspiel, »die Bilderstürmer waren die Bilderstifter« noch in der gegenwärtigen Forschung findet, ist eher dazu angetan, den Eindruck eines sozialpsychologischen Determinismus zu bestärken; vgl. H.Heimpel, Der Mensch in seiner Gegenwart, 132ff.; St.E.Ozment, The Reformation in the Cities, 42ff.; Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, 42-45; G.P.Marchal (Bildersturm im Mittelalter, 281) erweitert die Formulierung Heimpels: »Die Bilderstürmer sind die Bilderverehrer«.

37 Zu einem Fall in Augsburg, vgl. J.Rasmussen, Bildersturm und Restauratio, 95.

38 G.G.Merlo, Eretici e inquisitori, 24f. u. 52f.

so schließt sich die Frage an, ob und in welchem Umfang die bilderkritische Propaganda der Reformatoren zum Stichwortgeber für entsprechende provokative Aktivitäten »von unten« geworden ist.

2. *Fragestellung*

Für die vorliegende Untersuchung werden zwei Aspekte der Forschungsdiskussion als Leitlinien in den Vordergrund gerückt. Zunächst werden wir uns mit der spätmittelalterlichen Debatte über den christlichen Bilderkult beschäftigen, insbesondere mit den Rollen, die zum einen dem Laien und zum anderen ikonoklastischen Bewegungen zugedacht wurden. In einem zweiten Schritt geht es um die historische Analyse und Einordnung der ikonoklastischen Vorgänge selber, ihrer Urheber, des Stellenwerts spezifischer Rezeptionsformen religiöser Darstellungen und der zur Anwendung gebrachten ikonoklastischen Praktiken. Wie schon angedeutet, sind die bilderkritischen Ansätze der spätmittelalterlichen Theologie bislang nur unsystematisch und ausschnitthaft untersucht worden. So mangelt es zwar nicht an Studien, die die heterodoxen Lehrsätze prominenter Häretiker des späten Mittelalters auf bilderfeindliche Einstellungen hin abklopfen; der Versuch, argumentative Verbindungslinien zu den Autoren der refomatorischen Bilderdebatte zu ziehen, unterblieb jedoch bislang ebenso, wie die Frage nach spezifischen Gründen, die eine Entfernung von Bilddarstellungen aus theologischer Sicht legitimierten[39].

In einem Aufsatz über die Kritik spätscholastischer Theologen an den Lehrsätzen der thomistischen Bildtheologie hat Jean Wirth erst kürzlich auf die seit dem 13. Jahrhundert stetig wachsende Bedeutung dieser Überlegungen hingewiesen[40]. Die dort entwickelten Ansätze werden am Ende des 14. Jahrhunderts dann in einer Vielzahl von Traktatschriften systematisiert und gebündelt, die sich speziell mit den Grundlagen und Formen der Bilderverehrung (*De cultu imaginum*) auseinandersetzen. Im Rahmen eines nun ständig anschwellenden theologischen Diskurses wird die Frage nach der theologischen Legitimität des kirchlichen Bilderkultes zum Gegenstand grundsätzlicher Auseinandersetzungen gemacht. Insbesondere werden Argumente aufgegriffen, die gegen ihn sprachen oder zu sprechen schienen.

Als klassischer Topos bilderkritischer Positionen galt bislang das biblische Bilderverbot[41]. Nun hat die Untersuchung von einzelnen programmatischen

39 Vgl. Anm. 16.

40 Wirth, La critique scolastique.

41 Feld, Ikonoklasmus des Westens, 281f.; Köpf, Die Bilderfrage in der Reformation,

Traktatschriften bilderfeindlicher Reformtheologen ergeben, daß neben dem Hinweis auf das 1. Gebot (Idolatrie) beispielsweise die sozialen Kosten eines extensiv betriebenen Heiligenkultes eine mindestens ebenso wichtige Rolle spielten[42]. Damit stellte sich die grundsätzliche Frage, welche zeitgenössischen Bezugspunkte von Apologeten beziehungsweise Kritikern gewählt wurden und welchen Stellenwert diese für den Fortgang der Debatte einnahmen. Die intensiv geführte innerkirchliche Diskussion war jedenfalls nicht allein eine Reaktion auf die theologisch-dogmatische »Krise« des religiösen Bildes; sie war zugleich Bestandteil eines fundamentalen gesellschaftlichen Konfliktes, in dem das Verlangen nach sinnlichen Erfahrungsformen des Heiligen, die Suche der erstarkenden Laienverbände nach eigenständigen symbolische Ausdrucksformen auf die ständischen und institutionellen Schranken der mittelalterlichen Kirche prallten[43].

Nicht die Legitimität des kirchlichen Bilderkults an sich wurde dabei in Frage gestellt, sondern vielmehr die Begründung, mit der die Kirche spezifische Formen des Bildgebrauchs sanktionierte. Wie Lawrence G. Duggan zeigen konnte, hatten mittelalterliche Theologen die vielzitierte Analogie Papst Gregors d. Gr.(†604), der die Bilder als »Bücher der Analphabeten« bezeichnete, zu einer gewissermaßen sozialpolitischen Faustregel ausformuliert (*scriptura laicorum*)[44]. Vor allem franziskanische Ordensangehörige propagierten die Bilderverehrung im Sinn einer den kirchlichen Normen entsprechenden Glaubenspraxis, indem sie auf ihre sozialen Funktionen und die Erwartungen der Gläubigen hinwiesen[45]. Die nüchterne Sprache der Scholastik klingt dabei zuweilen wie moderne Medientheorie: Als allgemein lesbare »Schrift« bieten Bilder eine »demokratische« Verbreitungsform (*instructio*) an; sie gelten als Stütze der Erinnerung (*memoria*) und damit als massenhaft nutzbarer Informationsspeicher; ihr appellativer Charakter, der auf das Mitleiden (*compassio*) des Gläubigen zielt, verleiht ihnen ein identifikatorisches Potential und damit die Möglichkeit Partizipationsansprüche des Publikums zu erfüllen.

Aufgrund dieser Überlegungen stellt sich die Frage, welchen Stellenwert diese Argumentation in der spätmittelalterlichen Bilderdebatte, speziell auch

51ff. u. 59; M. Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977, 16: »Es geht ... um die Bedeutung des Bilderverbotes für die Zeit der Reformation«.

42 Vgl. W.R. Jones, Lollards and images; H. Bredekamp, Kunst als Medium. - Siehe unten, S. 44f.; S. 140; S. 249ff. (Wittenberg) und S. 267 (Soest).

43 R. Scribner, Ritual and Popular religion; K. Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit; A. Vauchez, Les Laics au Moyen Age.

44 L.G. Duggan, Was art really the »book of the illiterate«?

45 K. Krüger, Die Lesbarkeit von Bildern, in: C. Rittelmeyer/E. Wiesing (Hgg.), Bild und Bildung (= Wolfenbütteler Forschungen 49), 105-131; L.G. Duggan, Was art really the »book of the illiterate«.

in Hinblick auf die Zielsetzungen ikonoklastischer Bewegungen erhielt. Wir werden unter diesem Aspekt einige Traktate englischer, böhmischer und deutscher Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts analysieren, die - ob apologetisch oder kritisch - zu der quasi dogmatischen Formel des Papstes Stellung beziehen mußten[46]. Insbesondere wird danach zu fragen sein, welche Gegenargumente von bilderkritischen Autoren angeführt wurden, die für eine Entfernung von kirchlichen Bilddarstellungen sprachen. Wir lassen uns hierbei von der Annahme leiten, daß neben dem biblizistischen Standpunkt, dem selbst ein »radikaler« Bilderfeind wie Andreas Karlstadt keinen Absolutheitsanspruch zumaß, auch historische Gründe (byzantinischer Ikonoklasmus) beziehungsweise spezifische Überlegungen zur »Schaufrömmigkeit« eine Rolle gespielt haben[47]. Jedenfalls scheint der Hinweis auf das Spannungsverhältnis zwischen der kirchlich verkündeten Norm (»lesbare Bilder«), die »in theologischer Gelehrsamkeit und Schriftkultur« wurzelte, und einer »pragmatischen Nutzungswirklichkeit«, die in den italienischen Kult- und Andachtsbildern ihre idealtypische Entsprechung fand, für die Erklärung bilderfeindlicher Einstellungen nach wie vor einen hohen Plausibilitätsgrad zu besitzen[48].

Wenig ist bislang über die Geschichte des Ikonoklasmus-Begriffs beziehungsweise über die volkssprachlichen Synonyme »Bildersturm«, »Bilderstürmer« bekannt. Wir betreten mit dieser Frage Neuland, das hier allerdings nur soweit erschlossen wird, wie es für die Herausarbeitung eines Rollenprofils des spätmittelalterlichen Bilderstürmers notwendig erscheint. Die Begriffe Ikonoklast beziehungsweise Bilderstürmer werden lexikalisch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als Gegenbegriffe zu Bilderverehrer, Ikonodule oder zu Idolatrie bestimmt[49]. In diesem sprachlichen Antagonismus wird ein Denkmuster tradiert, das sich bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen

46 Siehe unten S. 41ff.

47 Zum byzantinischen Ikonoklasmus vgl. T.F.X. Noble, John Damascene and the History of the Iconoclastic Controversy, in: Religion, Culture ans Society in the early Middle Ages, ed. by Thoams F. X. Noble / John J. Contreni (= Studies in Medieval Culture), Kalamazoo 1987: C. Barber, From Transformation to Desire: Art and Worship after Byzantine Iconoclasm, in: Art Bull. 75 (1993) 7-16. - Zur »Schaufrömmigkeit« vgl. Anm. 29.

48 Krüger, Lesbarkeit von Bildern, 113.

49 Zum Beispiel J.H.Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexikon, Bd.14, Graz 1961 (Leipzig/Halle 1735), 317ff. »Iconomachi oder Iconoclastae, auf Teutsch Bilder=Stürmer, sind diejenigen genennet worden, welche die Bilder GOttes, Christi und derer heiligen aus denen Kirchen hinweggeschafft, und zu nichte gemachet, auch davor gehalten, daß deren Gebrauch in Religions=Sachen schlechter Dings zu verwerffen sei. Hingegen hat man Iconolatras, oder Bilder=Verehrer, solch genennet welche den Gebrauch derer Bilder nicht nur gebilliget, sondern auch denenselben eine absonderliche Ehrerbietung erwiesen«.

läßt. In der Auffassung spätmittelalterlicher Theologen bildeten die Verhaltensweisen des Bilderstürmers und diejenigen des Götzendieners zwei entgegengesetzte Pole, zwischen denen sich die kirchlich beglaubigte Bilderverehrung bewegte. Wie sich an einer häufig zitierten Anekdote des Theologen Johannes Cochläus (†1552), ablesen läßt, entsprangen Ikonoklasmus und Idolatrie im Grunde genommen aber einer gemeinsamen Wurzel. In seiner *Historia Hussitarum* berichtet Cochläus über den böhmischen Reformtheologen Hieronymus von Prag, dieser habe ein Bildnis des gekreuzigten Christus umgestürzt und mit Kot besudelt, was ihn aber nicht daran gehindert hätte, ein gekröntes Bild Wycliffs in seiner Kammer aufzustellen und anzubeten[50]. Cochläus wollte damit sagen: Bilderstürmer und Bilderanbeter verfallen beide dem gleichen Irrtum, indem sie das Bildnis einer Person wie die Person selber behandeln. Ikonoklasmus und Idolatrie werden als wechselseitig aufeinander bezogene abergläubische Abweichungen aufgefaßt, die glaubenskonformes Verhalten ständig gefährden und behindern.

»Bilderstürmer« ist darüberhinaus ein Schlagwort, dessen polemische Wirksamkeit sich über Jahrhunderte bewährt hat. Seine Karriere als rhetorisches Mittel sozialer Ausgrenzung und Stigmatisierung beginnt ebenfalls zu Beginn des 15. Jahrhunderts. *Iconoclastae* heißen nun nicht allein diejenigen, die Heiligenbilder als Idole bezeichnen und sie zerstören, sondern alle *prophanatores* und Blasphemiker, die ihnen nicht die notwendige Ehrerbietung entgegenbringen[51]. Seine spezifische religionspolitische Schlagkraft erhielt der Begriff in der auf allen Ebenen geführten Auseinandersetzung mit heterodoxen Gruppierungen, insbesondere mit Lollarden und Hussiten. Seitdem prägt den Wortgebrauch eine enge semantische Koppelung an den Häresie-Begriff, die den Vorwurf der »Bilderstürmerei« für die konfessionellen Auseinandersetzungen der Reformationszeit in spezifischer Weise prädestinierte. Als kontrastierendes Element bleibt freilich auch der Gegenentwurf des »Götzenstürmers« zu berücksichtigen, der - wie das schwindende Interesse an der Legende einer Kultbildzerstörung Papst Gregors zeigt - entsprechend an Attraktivität verliert[52].

An einzelnen ausgewählten Fallbeispielen soll vor allem gezeigt werden, daß der Begriff nicht nur in der innerkirchlichen Debatte ein Rolle spielte, sondern auch die politischen und sozialen Auseinandersetzungen der Zeigenossen prägte. Hiermit stellt sich zugleich die Frage nach spezifischen

50 Johannes Cochläus, Wahrhafftige Historia von Magister Johannes Hussen..., Dresden 1538, 3. Buch.

51 Siehe unten S. 79ff. - *Iconoclasta, beeldenstormer, qui imagines sanctorum discutit,* in: Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi, Leiden 1990, IV 2287

52 T. Buddensieg, Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols: The history of an medieval legend concerning the decline of ancient art and literature, in: JWCI 28(1965)44-65.

Wahrnehmungsmustern, nach Motiven, Absichten oder sozialen Merkmalen, die mit der Figur des »Bilderstürmers« in Verbindung gebracht wurden. Ebenso wie Johannes Cochläus schien beispielsweise auch der Bischof von Lucca davon überzeugt zu sein, die hussitischen Bilderstürmer verstümmelten die Heiligenbilder deswegen, weil sie damit ihre »Persönlichkeit« treffen wollten[53]. Derartige Quellenaussagen wecken gewisse Zweifel an der Verlässlichkeit der geschilderten Beobachtungen; bei dem heutigen Leser setzen sie vor allem einen methodisch reflektierten Zugriff voraus, um die ikonoklastischen Aktivitäten der Vergangenheit überhaupt angemessen beschreiben zu können.

Um »näher« an die Urheber ikonoklastischer Aktionen heranzukommen und um detaillierte Informationen über ihre Vorgehensweisen sowie die Hintergründe ihres Tuns zu erhalten, wurden in einem weiteren Schritt die ikonoklastischen Konflikte des 16. Jahrhunderts im niederdeutschen beziehungsweise Hanseraum genauer untersucht. Naheliegend erschien diese zeitliche und räumliche Eingrenzung zum einen, weil sich in diesem Gebiet keine einheitliche, administrative Lösung der Bilderfrage durchgesetzt hat, zum anderen, weil ikonoklastische Aktivitäten hier in allen Phasen des reformatorischen Wandlungsprozesses die Dynamik der sozialen und religiösen Veränderungen mitbestimmt haben. Zwar stellen die gut erforschten Fälle Münster(1534) und Stralsund(1525) in vieler Hinsicht Ausnahmeerscheinungen dar, doch zeigen ihre Verlaufsformen immerhin, welches politische und religiöse Wirkungspotential kollektive ikonoklastische Impulse entfalten konnten[54].

Die wesentlichen Leitlinien ergaben sich für diesen Teil der Untersuchung aus ihrer Einbettung in sozialhistorische Fragestellungen. Schon ein grober Überblick erweckt den Eindruck, daß der städtische Raum ein bevorzugtes Aktionsfeld für Bilderstürmer darstellte - ein Sachverhalt, der auch für andere europäische Regionen zutrifft[55]. Welche Voraussetzungen boten also frühneuzeitliche Städte einem »eifrigen« Laien neben einer Vielzahl von Sakralgebäuden und ihrer überlokal wirksamen Akkumulation von Heilsobjekten? Einen Anknüpfungspunkt fanden viele militante Aktivisten offenbar in der Tradition stadtbürgerlicher Protestbewegungen, die den Verlauf einzelner Konflikte in der frühen Reformationszeit maßgeblich beeinflußten. Anknüpfungspunkte fanden sie auch in gruppenspezifischen Verhaltensgewohnheiten. In diese Richtung weisen jedenfalls die Ergebnisse einer weniger nach

53 Der Bericht des Bischofs von Lucca, in: F. Palacky (Hg.), Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges, I 33f.

54 Warnke, Durchbrochene Geschichte; Schildhauer, Stralsund, Rostock und Wismar.

55 Siehe unten S. 145ff. - J. Phillips, The Reformation of Images; Christin, Une révolution symbolique, 68-79; Freedberg, Art and Iconoclasm 1525-1580; D. McRoberts, Material destruction.

schichtenspezifischen Differenzierungen, sondern eher nach Geschlechts-, Alters- und Berufsgruppenzugehörigkeit fragenden Analyse[56].

Weiterhin wird man die Haltung der Obrigkeit als ausschlaggebenden Faktor zu berücksichtigen haben, und zwar nicht nur in Hinblick darauf, ob sie durch entsprechende Verordnungen eine aktive Rolle bei der Repression ikonoklastischer Aktivitäten übernahm, sondern auch in Hinblick auf juristische Maßnahmen, die zu einer gezielten Kriminalisierung der Täter durch die städtische Strafgerichtsbarkeit führten. Die Aneignung von Kompetenzen geistlicher Gerichtsbarkeit durch städtische Instanzen führte hier zu wichtigen Veränderungen. Schließlich, in welcher Form beeinflußten städtische Prädikanten die Aktivitäten reformatorischer pressure-groups? Auch erklärte Verfechter bilderfeindlicher Maßnahmen äußerten sich, diese Einsicht ist inzwischen Konsens der Forschung, eher zurückhaltend, wenn es um die spontane Beseitigung von kirchlichen Bildausstattungen ging[57]. Nachweislich hat die Überzeugung von einer drohenden Gefährdung der Gläubigen durch ikonoklastische »Obsessionen« auf eine Vielzahl protestantischer Prediger entsprechenden Einfluß ausgeübt.

Die Bilderstürmer des 15. und 16. Jahrhunderts bewegten sich jedenfalls in einem Kräftefeld, das durch die städtische Obrigkeit, geistliche Institutionen und die eigene Gruppenzugehörigkeit wesentlich vorgeprägt wurde. Mit dieser Beobachtung sind wichtige Vergleichskriterien genannt, an denen sich die bisherigen Vorschläge zu den Verlaufsformen ikonoklastischer Vorgänge messen lassen müssen. Vor allem die Konfliktmodelle der historischen Städteforschung bieten tragfähige Ansätze für eine beschreibende Typologie der vielfältigen Erscheinungsformen bilderstürmerischer Unruhen[58]. Mit dem Bild der eher diszipliniert verlaufenden Aufstandsbewegungen in mittelalterlichen Städten vor Augen, erhebt sich zugleich eine gewisse Skepsis gegenüber Berichten von »spontanen« Zerstörungsaktionen und der massenweisen Mobilisierung durch bilderfeindliche »Agitatoren«. In diese Richtung zielen auch Vorschläge für einen typologisierenden Vergleich, wie sie am Beispiel oberdeutscher und schweizerischer Städte entwickelt wurden[59]. Die Vorgänge werden hierfür auf Merkmale wie Legalität/Illegalität, individuelle oder kollektive Trägerschaft sowie das Strafmaß (so weit bekannt) untersucht.

56 Siehe unten S. 173ff. - B.Jussen, Erforschung des Mittelalters als Erforschung von Gruppen. Über einen Perspektivwechsel in der deutschen Mediävistik, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 21(1992)202-209.

57 S. Michalski, Reformation and the Visual Arts, 11 u. 74; H. Feld, Ikonoklasmus des Westens, 125 u. 130; Goertz, Religiöse Bewegungen, 9f.; ders., Pfaffenhaß und groß Geschrei, 97.

58 Siehe unten S. 166f. und S. 305ff.

59 Eire, War against the Idols, 151-165.

Unser besonderes Augenmerk wird sich weiterhin auf die attackierten Objekte selbst richten, zumal Anzeichen dafür vorhanden sind, daß die Täter selektive Eingriffe bevorzugten und sie ihrem Handeln einen demonstrativen Anstrich geben wollten[60]. Häufig wählten die Urheber solcher militanter Aktionen prominente oder öffentlich sichtbare Bilddarstellungen aus, um einen Bildersturm zu inszenieren. Detailanalysen ausgesuchter Bildbestände beziehungsweise einzelner Bilddarstellungen, die von Kunsthistorikern unternommen wurden, konnten - wie schon erwähnt - nachweisen, daß die Semantik der Gewaltanwendung und die Ikonographie der Objekte in augenfälliger Weise aufeinander abgestimmt wurden. Weiterhin bleibt zu beachten, daß es in Verbindung mit den Übergriffen auf die Bildausstattung häufig zu systematischen Profanationen des übrigen liturgischen Inventars sowie zu planmäßig ausgeführten Plünderungen der materiellen Ressourcen von Klöstern und Kirchen kam, wobei der sofortige, demonstrative Konsum der Beute offenbar eine nicht unerhebliche Rolle spielte. Auf Grundlage einer systematischen Überprüfung der Belege für das genannte Untersuchungsgebiet sollen diese vielfältigen symbolischen Bezugnahmen, die die gewalttätige Geste oftmals nur notdürftig kaschierten, mit den Befunden anderer Untersuchungen verglichen werden. Insbesondere kommt es darauf an, die zum Teil recht weitreichenden Annahmen über den Verbreitungsgrad einer sakramentalen Bildauffassungen an diesem Material zu überprüfen[61]. Lassen sich überhaupt Grundmuster erkennen oder ist nicht vielmehr gewollte Ambivalenz, die Vieldeutigkeit des Geschehens zugleich Strategie und Ziel der Akteure?

Im Rahmen von vier Fallstudien kehren wir abschließend zu unserer Ausgangsfrage zurück. Abgesehen von den Wittenberger »Unruhen« wurden unspektakuläre Ereignisse gewählt, die aber im Gesamtzusammenhang der »reformatorischen« Bilderstürme jeweils wichtige Abschnitte der Gesamtentwicklung markieren[62]. In allen Fällen wurde die Bilderfrage wenn nicht zum Prüfstein so doch zu einem zentralen Gegenstand der kommunalen Auseinandersetzung über die religiöse Zukunft gemacht. Ausgehend von der Rekonstruktion einzelner Maßnahmen und Initiativen, die zu Veränderungen beziehungsweise Beseitigungen von Bildbeständen führten, werden insbesondere die Rezeptionsvoraussetzungen der beteiligten Akteure untersucht werden. In je spezifischer Weise geben die zum Teil formelartig wiederkehrenden verbalen Attacken und der selektive Zugriff auf die Objekte - so unsere These - Einstellungen zu erkennen, die der »gelehrten« Bilderkritik von Theologen, etwa in Hinblick auf ihren didaktischen Zweck, in nichts nachstanden. Ja, man kann sogar sagen, daß Bilddarstellungen in den

60 Michalski, Phänomen Bildersturm, 85-107.

61 Siehe Anm. 29.

62 Siehe unten, S. 237ff.

Augen der Laienbevölkerung zu einem Medium wurden, mit dem sich komplizierte theologische Probleme - wie etwa das Konzept der »Realpräsenz« - nicht nur veranschaulichen, sondern auch hinterfragen ließen[63].

Der isolierte Blick auf die unterschiedlichen Aspekte der Bilderfrage gibt auch Anregungen für Diskussionen und Fragestellungen, die über unser Thema hinausgreifen. So lassen sich an den gescheiterten obrigkeitlich veranlaßten Bilderstürmen der Konfessionalisierungphase Möglichkeiten und Grenzen landesherrlicher Religionspolitik sehr genau nachvollziehen. Die Analyse von Konflikten, die durch solche administrativ verordneten Maßnahmen häufig ausgelöst wurden, kann darüberhinaus dazu beitragen, methodische Probleme des Konfessionalisierungs-Paradigmas zu verdeutlichen[64]. Die Entscheidung, Konfessionalisierung als Akkulturationsvorgang zu betrachten (Schilling), führt beispielweise im Fall von Konflikten, die in der Peripherie von Herrschaftseinheiten ausbrechen dazu, daß diese nicht als Abgrenzungsproblem (sprich: religiöse Differenzierung) betrachtet werden, sondern ausschließlich als Macht- oder Herrschaftsproblem (sprich: administrative Durchdringung).

3. Quellen[65]

Die Quellenlage zur theologischen Bilderdebatte des 14. und 15. Jahrhunderts ist bislang noch nicht systematisch erschlossen worden, dies gilt insbesondere für den nordeuropäischen Raum. Vorarbeiten wurden für das Umfeld der Oxforder Universität im Rahmen von Untersuchungen über die Lollarden-Bewegung erbracht und für die Prager Universität durch die Hussiten-Forschung[66]. In einer brauchbaren Edition ist nur die Abhandlung von Thomas Netter, *De ornatu sacrarum Imaginum in Ecclesiis, et de eorum violatoribus* (ca. 1420) greifbar. Anderes wurde in Ausschnitten und zumeist im Rahmen von Zeitschriftenaufsätzen publiziert. Für den deutschsprachigen Raum galten bislang die unzusammenhängenden Erörterungen Erasmus' von Rotterdam über die Bilderfrage als maßgebliche Position der vorreformatorischen Zeit[67]. In der vorliegenden Untersuchung wurden erstmals die Traktate Nikolaus' von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*(1432?) und

63 Siehe unten, S. 225ff.

64 Vgl. H. Schilling, Die »Zweite Reformation« als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: ders.(Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung, 387-437; ders., Die Konfessionalisierung im Reich, in: HZ 246(1988)1-45.

65 Siehe hierzu das ausführliche Quellenverzeichnis.

66 Die Forschungslage wird aus der Quellenedition von D.Menozzi (Hg.), Les Images, Paris 1991, ersichtlich.

67 Feld, Ikonoklasmus des Westens, 281; Köpf, Die Bilderfrage in der Reformationszeit, 48; Chr. Göttler, Die Disziplinierung des Heiligenbildes, 282.

derjenige des westfälischen Kanonikers Henricus' von Kepelen, *De Imaginibus et earum adoratione et veneratione*(1460/70), ausgewertet. Weitere Grundlagen für die Rekonstruktion der Bilderdebatte bildeten neben den genannten englischen und böhmischen Texten einschlägige Frühdrucke beziehungsweise Flugschriften der frühen Reformationszeit sowie entsprechende Kommentare in Dekalog- und Predigttexten.

Edierte Chroniken und Inquisitionsprotokolle bilden die Grundlage für die Untersuchung ausgewählter ikonoklastischer Delikte des 15. Jahrhunderts. Infolge der intensiven Forschungen zur Ketzergeschichte ist die Situation insbesondere für die Bereiche der lollardischen und hussitischen Bewegung ausgesprochen günstig. Weiterhin existieren dichte und gut erschlossene Quellenbestände zur Geschichte der Waldenser und zur Inquisition in Österreich. Aufgrund der Sonderrolle der italienischen Kunst im 15. Jahrhundert läßt sich südlich der Alpen eine Entwicklung beobachten, die im deutschsprachigen Raum erst ein Jahrhundert später einsetzt: Bilderfrevel-Vorwürfe werden massiv zur Denunziation von Juden eingesetzt; in einige Fällen ziehen sie antisemitische Pogrome nach sich. Insofern bilden auch die Dokumente zur Geschichte der Juden in Italien eine wichtige Quelle.

Für die Untersuchung ikonoklastischer Bewegungen in den Städten des niederdeutschen Raumes und des Ostseeraumes in der Reformationszeit bieten sich ebenfalls reichhaltige Materialien an. Lokale Chroniken, Ratsprotokolle und Gerichtsprotokolle, die in hundert Jahren Reformationsforschung zusammengetragen wurden, ermöglichen unterschiedliche methodische Zugriffsweisen, beispielsweise die Konfrontation normativer Bestimmungen (Kirchenordnungen) mit konkreten ikonoklastischen Vorfällen, die wiederum aus mehreren Perspektiven beleuchtet werden können. Weiterhin die Rekonstruktion von obrigkeitlich geprägten Wahrnehmungs- und Deutungsmustern »bilderstürmerischen« Verhaltens, die sich durch vergleichende Untersuchungen der lokalen Chronistik herausarbeiten und in ihrer Wirkungsweise veranschaulichen lassen.

Um auch hier ein möglichst dichtes Bild spezifischer Konfliktsituationen bieten zu können, wurden weitere Aktenbestände und Dokumente aus den Archiven der Städte Köln, Ausgburg, und Hildesheim sowie aus dem Staatsarchiv Detmold herangezogen. Auf diese Materialien und ausgewählte edierte Quellenbestände stützen sich die ausführlichen Darstellungen einzelner ikonoklastischer Delikte und die Fallstudien zum »Bilderstreit« in Wittenberg, Soest, Hildesheim und in der Grafschaft Lippe. Eine gewissermaßen natürliche Barriere findet die Erforschung ikonoklastischer Handlungen nach wie vor in der Überlieferungsituation bildlicher Zeugnisse, die erst in jüngster Zeit auf Seiten der Konservatoren und Denkmalschutzbeauftragten Beachtung fand. So hat das Museum der Stadt Münster eine bisher einzigartige Abteilung zum Thema Bildersturm konzipiert. Auf entsprechendes Bildmaterial konnte mithin nur in Einzelfällen zurückgegriffen werden.

Gleichwohl bleibt eine möglichst genaue Rekonstruktion der attackierten Objekte im Rahmen des jeweiligen sozialen und religiösen Umfeldes - wie hier angestrebt - unverzichtbar. Dies umsomehr, wenn man davon ausgeht, daß das Verhalten ikonoklastischer Akteure in hohem Maße durch bildspezifische Rezeptions- und Projektionsprozesse vorgeprägt wurde.

II. Legitimationsprobleme im Spätmittelalter: Der theologische Blick und die Bücher der Illiteraten

1. Rhetorik der Bilderfeindlichkeit - Grundzüge des reformatorischen Bilderstreits

Man hat inn wenig Jaren sovil von den mißpreüchen der Bilder vnd hailigen eer gepredigt / geschriben / vnnd gesagt / das die wend (ich schweyg die leüt) schier vol sein solten / vnd genuogsamen vnderricht haben / dann es geschicht schier kain Predig / man bleüt vns den ellenden mysbrauch umb das maul.[1]

Das Lamento des Wolfgang Rüß, Prediger im schwäbischen Rieth, scheint einer heute weithin akzeptierten Auffassung zu widersprechen, die besagt, daß die Bilderfrage für die Reformation von marginaler Bedeutung gewesen sei. Virulent wurde sie demnach immer nur in jenen Fällen, wo sich eine reformatorische Bewegung zu einer »radikalen« Lösung entschloß. Die Anhänger der neuen Lehre beschränkten sich dann nicht auf die Überzeugungskraft des gesprochenen Wortes, sondern versuchten, durch kollektive Gewaltanwendung ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen.

Wolfgang Rüß ist nicht mehr vom unaufhaltsamen Lauf der reformatorischen Botschaft überzeugt. 1532 schreibt er daher einen Traktat, der die Entscheidung des Magistrats im benachbarten Ulm zur Bildentfernung auch theologisch untermauern soll, *so ain ernstlich einsehen in abthuung der Bilder/ auch bey vns thon haben*[2]. Die Lage im zweiten Jahrzehnt der Reformation war unübersichtlich geworden. Die mit der »Abthuung« altgläubiger Zeremonien geforderte Bildentfernung traf nicht überall auf ungeteilte Zustimmung. In der Vorstellung der Zeitgenossen verband sich der Begriff Bildersturm mit aufständischen und tumultarischen Zuständen. In vielen Städten zogen die Obrigkeiten daher eine »ordentliche« Räumung der Kirchen vor, die den Stifterfamilien die Möglichkeit ließ, ihre »Heiligen« eigenhändig in Sicherheit zu bringen. Aber schon das bloße Verhüllen der Bilder oder das

1 Wolfgang Rüß, *Waher die Bilder oder Götzen mit irem gepreng*, o.O. 1532, AII.
2 Ebd. AII.

Schließen von Altären konnte zu bedrohlichen Unruhen bei der altgläubigen Partei der städtischen Bevölkerung führen.

»Bildersturm« als Indiz für eine gelungene Reformation, »ordentliche« oder »tumultarische« Bildentfernungen sind Teilaspekte aus einem Bündel von Begriffen und Frageansätzen, die sich mit der Rolle ikonoklastischer Handlungen in der Reformationszeit beschäftigen. Ausgangspunkt für Ulrich Köpfs Überlegungen zur »Bilderfrage in der Reformationszeit« ist die Beobachtung einer eigentümlichen Spannung zwischen reformierter Theologie und reformatorischer Praxis: Obschon kein zentrales Thema der evangelischen Glaubenslehre ließen doch nur wenige Themen »die Wogen der Leidenschaft so hoch schlagen, wie das öffentlich nicht nur diskutierte, sondern auch durch Tätlichkeiten beantwortete Bilderproblem«[3]. Der Fokus seiner Fragen richtet sich insbesondere auf die zugrunde liegenden religiös-mentalen Voraussetzungen. »Man muß sich doch fragen, wie es überhaupt möglich war, daß die Bilder, Gegenstand intensivster Verehrung, von ihren Verehrern so schmählich im Stich gelassen und so grausam mißhandelt werden konnten«[4]. Lassen wir die Untiefen eines hermeneutischen Zugriffs außer Betracht und folgen wir dem Vorschlag, einen Blick auf die Vorgeschichte der Bilderfrage in der mittelalterlichen Theologie zu werfen.

Neben der bekannten bilderfreundlichen Haltung der abendländischen Kirche lassen sich spätestens seit dem 12. Jahrhundert auch bilderkritische und bilderfeindliche Äußerungen - mit »deutlich asketischer Tendenz« - vernehmen, an die die Reformatoren anknüpfen konnten. Diese grundsätzlichen Fragen wurden nun in den Auseinandersetzungen des frühen 16. Jahrhunderts von der kirchenkritische Polemik gegen Heiligenverehrung und Sakramentskult, sowie von den damit zusammenhängenden wirtschaftlichen und sozialen Aspekten überlagert. Offenbar waren die Positionen in vorreformatorischer Zeit so verhärtet und die »Hemmschwelle gegen Aggressionen« so weit abgebaut, daß es einer theoretischen Legitimation nicht mehr bedurfte. Ehrfurcht verwandelte sich in Wut - so Köpf - und kehrte sich nun gegen die zuvor noch verehrten »Götzen« und »Lügenbilder«.

Ein Blick auf die Aussagen von »Stürmern« und »Schirmern« hinterläßt jedoch einen zwiespältigen Eindruck. Die Protagonisten der evangelischen und altgläubigen Parteien entziehen sich der Zuordnung in ein duales Ordnungsschema. Einmal mehr begegnen wir der Feststellung, daß kaum ein Gedanke der protestantischen Bildkritik »wirklich neu war (...) auch dies ein Hinweis darauf, wie wenig die Bilderfrage im Mittelpunkt der reformatorischen Theologie stand«[5]. Und so bleibt dieser Überblick für den Autor »nicht recht befriedigend, weil die Diskussionen und Standpunkte allesamt

3 U.Köpf, Die Bilderfrage in der Reformationszeit, in: BWKG 90(1990)38-64.
4 Ebd., 44.
5 Ebd., 49.

unbefriedigend sind«. Unbefriedigend bleibt auch die Antwort auf die Ausgangsfrage, die sich - offenbar unbemerkt - von den religiös-mentalen Voraussetzungen der Bilderfeindschaft auf die theologischen Grundlagen der Bilderkritik verlagert hat.

Zu der überraschenden Feststellung, daß »zwischen der reformatorischen Bildkritik und einer reformerisch-katholischen nur graduelle Unterschiede bestanden«, kommt auch Christine Göttlers »Beitrag zur Theorie des Sakralbildes im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit«[6]. Obschon ihre Untersuchung insbesondere katholischer Reformschriften auf die ästhetischen Implikationen der Argumentation und die Konsequenzen für eine christliche Bildkunst zielen, formuliert auch sie einige Grundannahmen, die sich in mehreren Punkten mit denjenigen Köpfs decken. Die Bilderfrage erreicht in den 1520er Jahren einen dramatischen Höhepunkt, ablesbar an den gewalttätigen Aktionen gegen den Kirchenschmuck und an einer »großen Flut der Schriften für und gegen Bilder und Heilige«. Als Inaugurator der ostentativen Bilderfeindschaft gilt Erasmus von Rotterdam und folglich eine humanistisch geprägte »reformwillige« Fraktion innerhalb der alten Kirche. Während Köpf in der sakramentalen Provokation eines kommerziell gesteigerten Bilderkultes die Ursache für das aggressive Verhalten zu erkennen glaubt, verweist Göttler auf die zunehmende Hinwendung zu naturalistischen Darstellungsformen, die bei allen Parteien herbe Kritik am »lasziven« Zierat der Kirchen laut werden läßt[7].

Benennen wir kurz einige Probleme und Blindstellen, die in der bisherigen Diskussion nur wenig berücksichtigt wurden: Theologischer Diskurs und ereignisgeschichtlicher Zusammenhang der Reformation lassen sich offensichtlich nicht problemlos aufeinander beziehen. Während sich die Wortführer in der Regel kritisch zur Frage der Bilderverehrung, in der praktischen Konsequenz aber zurückhaltend äußern, kommt es in der Mehrzahl der Städte, im Süden wie im Norden in den 20er und 30er Jahren zu ikonoklastischen Aktionen[8]. Nahezu jede in dieser Zeit erlassene Reformationsordnung enthält einen Paragraphen über die Entfernung »anstößiger« Bilder[9]. Einen interessanten Aspekt auf den theologischen Stellenwert der Bilderfrage bietet im übrigen die Beobachtung, daß selbst »einfache« Chorherrn oder Prediger sehr detailliert über die Bilderfrage zu reden und zu diskutieren wissen[10].

6 Ch.Göttler, Die Disziplinierung des Heiligenbildes, 293.
7 Ebd., 275-281.
8 Siehe unten, S. 145ff.
9 Siehe unten, S. 199f.
10 In einer Züricher Disputation zeigte sich der Chorherr Rudolf Koch recht gut über die theologischen Hintergründe der Bilderfrage informiert, vgl. seine Ausführungen über die Frage: *Dass man bild mög und söll haben in der kilchen*, in: E.Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, 208-212.

Es liegt also nahe, den theologischen Diskurs über Bilder nicht zuletzt in Hinblick auf den analytischen Vorteil vorläufig von der sozialen und religiösen Handlungsebene zu trennen. Das heißt, wir verabschieden uns von einem Erklärungsmodell, das die Anwendung des ikonoklastischen Handlungsinstrumentariums von dem Wirken charismatischer Wortführer oder ihrer qua mechanischer Vervielfältigung verbreiteten Ideen abhängig macht. Erklärungsbedürftig erscheint uns zunächst vielmehr, wieso ein einzelner Traktat einen beachtlichen publizistischen Erfolg erzielen konnte, obschon er von seiner Argumentation »nichts neues« bietet und selbst einen ausgewiesenen Spezialisten wie Carl Christensen bei der Lektüre vergessen läßt, daß sein Autor dezidiert die Beseitigung aller Bilder proklamiert[11].

Karlstadts (†1541) Flugschrift »Von abthuung der bylder / vnnd das keyn Betler vnder den Christen sein soll«, in zwei Auflagen 1522 in Wittenberg gedruckt, ist ein Schlüsseltext der frühen Reformationszeit[12]. In den Theologenzirkeln der mit der Reformation sympathisierenden Städte wurde er schon bald rezipiert. Innerhalb weniger Wochen reagierte auch die altgläubige Partei mit Repliken der bekannten Kontroverstheologen Johannes Eck (†1543) und Hieronymus Emser (†1527)[13]. Es lohnt sich, diese drei Texte parallel zu lesen, denn daraus ergibt sich einerseits, warum die heuristische Zuordnung nach »Stürmer« und »Schirmer« für eine Interpretation unbefriedigend bleibt. Andererseits wird erkennbar, daß die historische Analyse den rhetorischen Status der Texte systematisch ausblendet. So wird die Zweiteilung der Wittenberger Flugschrift zwar immerhin bemerkt, aber die wohlkalkulierte Pointe bei der Beurteilung unterschlagen. Dies hatte schon Hieronymus Emser mit Erfolg vorexerziert: »Auf Karlstadts Zusatz vom Bettel wollte er nicht eingehen«[14].

11 C.C.Christensen, Art and the Reformation in Germany, 23-35; Christensen bietet eine ungemein aufschlußreiche Lektüre der Flugschrift. Vgl. jetzt auch C.M.N.Eire, The Reformation Critique of the Image, in: Scribner/Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm, 51-68.

12 Andreas Bodenstein von Karlstadt, *Von abthieung der Bylder/Vnnd das keyn Betler vnder den Christen sein soll*, Wittenberg 1522, ed. Köhler 4883; zu Karlstadts publizistischen Aktivitäten unterrichtet jetzt A. Zorzin, Karlstadt als Flugschriftenautor, Göttingen 1990; E. Ullmann, Die Wittenberger Unruhen, Andreas Bodenstein von Karlstadt und die Bilderstürme in Deutschland, in: L'Art et les révolutions (= Actes du XXVIIe congrès international d'histoire de l'Art), Bd. 4, Straßbourg 1992.

13 Johannes Eck, *De non tollendis Christi et sanctorum Imaginibus, contra haeresim Faelicianam sub Carolo magno damnatam, et iam sub Carolo V. renascentem decisio*, o.O. 1522; Hieronymus Emser, *Emsers vorantwortung auff das ketzerische buch Andres Carolstats vor abthueung der bilder*, Dresden 1522.

14 So die Feststellung von Heribert Smolinsky, Reformation und Bildersturm, 429 Smolinsky bleibt dieser Tradition treu.

Folgenreich erweist sich ferner der Sachverhalt, daß die These der Theologin Margarete Stirm, Karlstadt begründe seine »Bilderlehre« vor allem aus dem biblischen Bilderverbot, allgemeine Zustimmung fand[15]. Dies ist unter anderem dafür verantwortlich zu machen, daß die theologische Brisanz des Textes verkannt und aus heutiger Perspektive von der radikalen Gestalt des »Schwärmers« überdeckt wird.

Bei der Beurteilung einer reformatorischen Streitschrift bleibt zu berücksichtigen, daß diese Texte schon unter Bedingungen einer sich etablierenden literarischen Öffentlichkeit produziert wurden[16]. Karlstadts Text wird in einer Boomphase der Flugschriftenproduktion (1518-23) gedruckt, deren Auflagezahlen während des gesamten 16. Jahrhunderts nicht mehr erreicht werden. Wittenberg zählt neben Augsburg, Erfurt und Nürnberg zu den führenden städtischen Druckzentren, und Karlstadts Schriften nach denen Luthers, Johann Eberlins und denjenigen des Urbanus Rhegius zu den häufigst genannten.[17] Die Informationsverteilung erfolgte nicht mehr »gruppenintern« und allein in Hinblick auf einen lokalen Adressatenkreis, sondern überlokal und marktorientiert. In bislang unbekannten Maße konnten homogene Feindbilder erzeugt und in die aktuelle Auseinandersetzung eingeschleust werden. Der Glaubensstreit war auch ein Streit um Auflagezahlen, Leser und nicht zuletzt: Begriffe. Texte hatten nun einen Autor, dessen Macht spürbar wurde, Bedeutungen zu definieren, Namen zu geben[18]. Es sei nun soweit gekommen, schrieb der bereits genannte Prediger Wolfgang Rüß,

> *Wann man in ainer Christlichen gemain ain mysbrauch dadlet oder auffhebt/ gleich seind die hoffertigen gaist da (...) gleich gebens vns new namen / muessen von jn Schwermer / stürmer / vnd ways nit wie seltzam namen haben und haissen*[19].

15 Vgl. M.Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation, 38; Smolinsky, Reformation und Bildersturm, 433; Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, 51; Feld, Ikonoklasmus des Westens, 119.

16 E.L.Eisenstein, Advent of Printing and the Protestant Revolt, in: R.M.Kingdon(Hg.), Transition and Revolution Problems ans Issues of European Renaissance and Reformation History, Minneapolis 1974, 235-270; H.-J.Köhler(Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, Stuttgart 1980; G.P.Tyson/S.S.Wagonheim(Hgg.), Print and Culture in the Renaissance, Newark 1986; M. Giesecke, Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1991.

17 R.G.Cole, The Reformation Pamphlet and Communication Processes, in: Köhler(Hg.), Flugschriften als Massenmedium, 139-161.

18 Zum Diskursbegriff vgl. J.Fohrmann/H.Müller (Hgg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Ffm. 1988; darin auch: U. Japp, Der Ort des Autors in der Ordnung des Diskurses, ebd. 223-234.

19 W.Rüß, *Waher die Bilder oder Götzen mit irem gepreng*, A I^r^.

Zur gleichen Zeit glaubte auch Johannes Bugenhagen (†1558), der bekannte Reformator Niedersachsens, sich gegen die Polemik der Gegenpartei mit dem Hinweis wehren zu müssen: *Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn*[20]. In den dreissiger Jahren des 16. Jahrhunderts hatte sich der Begriff »Bildersturm« von dem latinisierten Begriff »Ikonoklasmus« gelöst und eine zusätzliche Dimension gewonnen. Während *Iconoclastes, idest Imaginifragi*[21] noch im 15. Jahrhundert als Ausdruck einer häretischen Gesinnung und somit als Verbrechen gegen Gott begriffen wurde, verband sich als Reaktion auf die frühreformatorische Bewegung mit dem Begriff »Bildersturm« ein zusätzlicher politisch-sozialer Aussagegehalt, der den kollektiven, aufständischen und illegalen Charakter des Vorgangs hervorhob. Damit eignete sich der Begriff in hervorragender Weise, um den jeweiligen Gegner plakativ zu diskreditieren[22].

Die Auseinandersetzung zwischen Karlstadt und Emser trägt symptomatische Züge und zeigt, daß es nicht um den prekären Status des religiösen Bildnisses an sich ging, vielmehr wurde der schon seit geraumer Zeit brüchige theologische Konsens nun grundsätzlich in Frage gestellt. Karlstadts Streitschrift zielte nicht mehr auf eine theologische Widerlegung des kirchlichen Bildgebrauchs sondern auf die theologische Rechtfertigung des Bildersturms. Der Gestus wird damit provokativ, denn als *bildprecher (wolche sie in kriechischer sprach yconoclastas genent habenn)* setzt er sich - zur Verwunderung seines Kontrahenten - automatisch dem Verdacht der Ketzerei aus[23]. Anders als Emser versteht Karlstadt allerdings die veränderten kommunikativen Rahmenbedingungen des typographischen Mediums für seine Zwecke einzusetzen. Er vertraut offensichtlich auf die Eigendynamik des »Massenmediums« Flugschrift und »inszeniert« einen Streit um die Bilder[24]. Solcher Risiken ist sich auch Emser bewußt, schätzt sie aber offenbar anders ein:

> *Derhalben protestir vnd beding ich tzum anndern/das ich disenn hanndel der bilder/vnd so vil concilien/so daruber gehalten worden/bey mir in keynen*

20 Siehe unten, S. 199.

21 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 906.

22 Siehe unten, S. 77ff.

23 Die Verurteilung Karlstadts als *bildbrecher* stammt von Emser. Wir schließen uns allerdings nicht dem Urteil von Köpf an, Emser nehme »bei allem Aufwand an Worten die theologische Auseinandersetzung mit Karlstadt nicht ernst«, vgl. Köpf, Bilderfrage, 55.

24 Giesecke, Buchdruck, 476f.; J.D.Müller, Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck, in: H.U.Gumbrecht/K.L.Pfeiffer(Hgg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt/M. 1988, 203-217.

> *zweivell stell/noch da von disputiren/sonder aleyn dem gemeynem ungelerte volck/tzu not turfftiger vnderricht/die warheyt an tzeigen...*[25].

Wie wirkungsvoll die Bühne der »reformatorischen Öffentlichkeit« in diesem Fall gearbeitet hat läßt sich zwar nicht in Auflagezahlen oder verkauften Exemplaren ermitteln. In Würzburg blieb allerdings die Exzerptensammlung eines Augustiners erhalten, der beide Texte intensiv ausgewertet und ihre Argumente für die weitere Verwendung in schematischer Reihenfolge zusammengestellt hat[26].

Berücksichtigt man für die weitere Analyse diesen rhetorischen Filter der Auseinandersetzung, so ergeben sich auch Verschiebungen in der Problemlage. Eine eingehendere Analyse muß sich insbesondere mit der Frage des Mißbrauchs (*abusus*) von Bildern beschäftigen. Auch die altgläubige Partei gibt die Existenz solcher Phänomene zu, erklärt sie allerdings in deutlich anderer Form. In der Kritik Karlstadts wird zudem ein kaum beachteter Ansatz erkennbar: Während die gängige theologische Argumentation ein Eingreifen nur dann rechtfertigte, wenn es sich eindeutig um abergläubische Praktiken beziehungsweise um Fälle handelte, die auf dämonische Einflüsse zurückzuführen waren, beruft Karlstadt sich auf anthropologische Gewißheiten. Der Mensch ist ein sündhaftes Wesen. Deswegen ist sein Handeln durch die Hoffnung auf diesseitige Erlösung bestimmt und infolge dessen *buolt* er auch mit den Heilsangeboten der Kirche, wie die *huren mit buoben*. An anderer Stelle heißt es: Menschen neigen dazu, sich eine bildhafte Vorstellung von Gott zu machen. Die Kirche unterstützt diesen Irrtum indem sie die Gläubigen mit Bildern versorgt und diesen eine »Bedeutung« zuschreibt. Bilder sind aber prinzipiell der Erkenntnis nicht zugänglich, denn sie *kynden weder sehen/noch hoeren/weder lernen oder leren/vnn deüten* , das heißt, sie haben keinen kommunikativen Wert, sondern einen materiellen[27]. Von diesem spiritualistischen Kahlschlag sind aber nicht ausschließlich Bilder betroffen. Durch die konsequente Negation jedes durch Signifikant↔Signifikat-Beziehungen erzeugten Sinnzusammenhangs, wird die gesamte symbolische Ordnung der Kirche (Liturgie, Eucharistie, Heiligenverehrung) in Frage gestellt[28].

25 Emser, *Emsers vorantwortung*, CIII^v.

26 UniBib Würzburg, Hs.M.Ch.o.34: Arnold von Usingen, *Collectanea*, 1520-30, fol.58^v-63^r *Ex Emsero contra novum sponsum Carolstadium*. Vgl. Smolinsky, Reformation und Bildersturm, 440.

27 Karlstadt, *Von Abthieung der Bylder*, CI^r u. CIII^v ssq.

28 Es scheint nicht abwegig zu sein in diesem Zusammenhang den Begriff von einem zeichentheoretisches Modell vorauszusetzen. Bei Paracelsus wird der *signatur*-Begriff entsprechend ausformuliert, vgl. Baxandall, Die Kunst der Bildschnitzer, 171. Und auch die theologische Erklärung der Verehrung von Bildern (*cultu imaginum*) scheint

> *Derhalbenn besorg ich mich,* schrieb Emser, *das diser hanndel vonn denn ketzern aleyn darumb angefangenn/das sie gern die Ehr vnnd gedechtnis der liebenn heiligenn gantz austilken wolten/aus vnsern hertzen*[29].

Daß dieser Angriff auf das symbolische Deutungsmonopol der Kirche nicht allein eine Angelegenheit der gelehrten Elite war, zeigen die zahlreichen konkreten Fälle der »Profanierung« von Heiligenbildern: Hölzerne Statuen werden nicht einfach nur öffentlich verbrannt, sondern zu Bündeln zusammengeschnürt und auf Marktständen ostentativ als »Brennholz« zum Verkauf angeboten[30].

2. »Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura« *Die Etablierung eines Topos in der scholastischen Theologie*

Zurück zu Karlstadts Bilderkritik. Der rhetorisch versierte Theologe hält sich nicht an die vorab gestellte Gliederung, sondern handelt die Materie in drei thematischen Schwerpunkten ab.[31] Der narrative Aufbau des Textes orientiert sich weniger an der schriftlichen Form gelehrter Traktate als an der mündlichen Tradition der Predigt, was den Nachvollzug seiner Argumentation erschwert. Seine Einwände kehren in unterschiedlichen Variationen und wechselnder Reihenfolge wieder. Karlstadts Text operiert mit den rhetorischen Mitteln des gesprochenen Wortes. Er kontrastiert sein Bild des zeitgenössischen Bilderkultes in holzschnittartigen Schwarz/Weiß-Schemata wie sie populäre Druckschriften, etwa das *Passionale Christi vnd Antichristi,*

im 15. Jahrhundert ein entsprechendes Konzept zu beinhalten, siehe unten S.49f. In Karlstadts Konzept bilden Buchstaben freilich eine Ausnahme: diese *haben einen lebendigen geist.* - Vgl. auch die kritische Bemerkung von Emser, Vorantwortung..., DIVv: *also frag ich Carolstaten widerumb/was doch er vnd seyn gesellen gutes aus den buchern gelernet haben? Oder was der buchstab mher konde/dann als ein tzeichen was tzubedewten vnd antzutzeigen? welches ouch die bild thonn/aus welchem volget/das nit aleyn die bild/ sondern ouch die bucher vns nit weyter antzeygen/dann dz fleyschlich leyden Christi/vnd weder bild noch buchstab/sonder aleynn der geyst wie Paulus sagt lebendig macht.*

29 Emser, *Emsers Vorantwortung*, HIIIr.

30 Karlstadt führt die »Bedeutungslosigkeit« der Bilder am Begriff selbst vor: 1. Sie werden entweder als »lauter blos Fleisch«, oder »Klötz« bezeichnet; 2. er verwendet den Begriff inhaltsleer und unterschiedslos für Seele, Vorstellung, Mitmenschen, das heißt als Metapher, womit er auch rhetorisch den Zusammenhang zwischen dem ersten Teil des Traktates und dem zweiten Teil herstellt, denn nachdem die *toten* Bilder abgetan sind, kann man sich den lebendigen Bildern (den Mitmenschen) zuwenden.

31 1. Bilder dürfen nicht als »Bücher« der Laien angesehen werden; 2. Bilder haben keine eigene *virtus;* 3. Die Bilder müssen aus der Kirche entfernt werden; zur Schwierigkeit, den Text zu gliedern, vgl. Christensen, Art and the Reformation, 28.

zur gleichen Zeit auch verwenden. Ob sich darin eine spiritualistische Grundhaltung des Autors, eine konsequente Trennung zwischen Geist und Fleisch äußert, wie gelegentlich behauptet wird, mag dahin gestellt bleiben. Festzuhalten bleibt: Diese von Predigern mit Vorliebe und sicher mit Erfolg verwandte Überzeugungskraft des Wortes steuert in Form antithetischer Gegensatzpaare die Argumentationsfolge des Textes: Geist / Materie, Seele/ Körper, lebendig / tot, Buchstabe / Zeichen[32]. Eine dieser, sozusagen gebetsmühlenartig wiederholten Polemiken richtet sich gegen das bereits erwähnte Diktum Papst Gregors d. Gr., beziehungsweise wie Karlstadt verallgemeinernd formuliert, gegen die *Gregoristen*.

> *Sage mir lieber Gregori/oder loß mirs yemand sagen. Was künden doch Leyen aus bildern guots lernen (...) Auß dem bild des gecrützigten Christi lernestu nicht/dan das fleischlich leyden Christi. wie Christus seyn haupt geneigt/vnn der gleichen.*[33]

Kritik am didaktisch legitimierten Bildgebrauch der Kirche bildet die Voraussetzung für seine Forderung nach *abthuung* der Bilder, mündet darüberhinaus aber auch in Überlegungen, wie der christliche Laie in den Besitz der wahren Lehre gebracht werden kann.

> *Das bildnis keine buecher sollen genant werden/kan ein Christ also versten. Buecher leren. Aber bilder künden nicht leren/ (...) Dann wann sie buecher weren/oder solten das lernen/das buecher thundt/so muesten sie leren vnd vnderweysen. Darab kan menigklicher erkennen/dz Gregorius der Bapst ye bepstlich/das ist vnchristlich gelert hat/wan er den Leyen bildnis/für buecher gibt.*[34]

Karlstadt verbindet in argumentativ geschickter Weise somit zwei Problemfelder, die in den theologischen Traktaten des Spätmittelalters heftig diskutiert wurden. Einerseits das weite Feld einer manchmal in magische Praktiken ausufernden praktischen Frömmigkeit, die Verehrung von Reliquien, der Eucharistie und der Heiligenbilder. Andererseits das von Theologen kontrovers eingeschätze Terrain unkontrollierter Bibellektüre durch den gemeinhin als *illiteratus* bezeichneten Laien.

Die Tatsache, daß die von hochmittelalterlichen Theologen festgeschriebene Unterscheidung von *clerici literati* und *laici illiterati* im 14. und 15. Jahrhundert zusehens verwischte, hatte auf Seiten der Kirche einige reformbewußte Kleriker zur Korrektur ihrer bisherigen Ansichten veranlaßt. Vielfach mußten

32 Vgl. Eire, War against the Idols, bezeichnet dies als »hermeneutic of trancendence« (58); vgl. auch Köpf, Bilderfrage, 52. - Zur argumentativen Struktur populärer Flugschriften vgl. Scribner, For the sake of the simple folk, 148ff.

33 Karlstadt, *Von Abthieung der Bylder*, BII^r^.

34 Karlstadt, *Von Abthieung der Bylder*, CIII^v^.

sie einsehen, daß sich der Bildungsgrad und das Bildungsverlangen eines Laien nicht mehr mit der eingeschliffenen Formel vom einfältigen und ungebildeten populus in Einklang bringen ließ. Selbst in den Praktiken der Religionsausübung unterschieden sich klerikale Amtsträger und Kirchenvolk kaum voneinander: Beide bedienten sich sowohl kirchlich beglaubigter Frömmigkeitsübungen wie »gotteslästerlicher« magischer Handlungen[35].

Einerseits wurde nun versucht, der neuen Lage Rechnung zu tragen, indem man zwischen *groben* und *subtilen leyen* unterschied und sich über Formen einer neuen, ständeübergreifenden Frömmigkeit Gedanken machte. Zugleich traten aber auch infolge des befürchteten Autoritätsverfalls kirchlicher Ämter alte Antagonismen wieder deutlicher zum Vorschein. Bildung und Weihegrad befähigten allein den Kleriker zur Auslegung der heiligen Schrift, zur Sündenvergebung und zur Konzilsteilnahme. Dem einfachen Gläubigen blieb es anheim gestellt, am liturgischen Leben teilzunehmen, die Heiligen zu verehren und für das Seelenheil Stiftungen zu tätigen. In dem Moment, als das Monopol klerikaler Bibellektüre ins Wanken geriet, mußte sich mit gleicher Schärfe die Frage nach der Angemessenheit einer Formel stellen, die Wandmalereien, Heiligenstatuen und komplexe Altarbildzyklen gleicherweise als allgemeinverständliche »Bücher der Laien« ausgab.

Zweifel an der immer wieder mit Überzeugung vorgetragenen Auffassung von der »Lesbarkeit der Bilder« und dem bilderlesenden Illiteraten haben sich im 14. und 15. Jahrhundert vor allem bei Theologen aus dem nördlichen Europa eingestellt[36]. Die Diskussion über den Stellenwert von bildlichen Darstellungen nahm hier eine andere Richtung als in Norditalien. Es bleibt fraglich, ob man für den Norden in gleicher Weise von einer »Genese neuer Kulturfunktionen des Bildes« sprechen kann, wie dies in Zusammenhang mit der franziskanisch geprägten, »neuen Laienfrömmigkeit« des Südens getan wird. »Das Bild erscheint hier in einer neuen Bedeutungsdimension als Instrument der Jenseitsschau, es wird Medium religiöser Selbsterhöhung,

35 E.Delaruelle, La Piété populaire au Moyen Age, Turin 1975; L. Rothkrug, Popular Religion and Holy Shrines, in: J.Obelkevich(Hg.), Religion and the people 800-1700, 20-86; R.Scribner, Ritual and Popular Religion; A.Vauchez, Les Laics au Moyen Age, Paris 1987; K.Schreiner, Laienfrömmigkeit; P.Dinzelbacher, »Realpräsenz« der Heiligen.

36 Mit Nachdruck auf dieses Problem aufmerksam gemacht hat: Rudolf Schenda, Bilder vom Lesen - Lesen von Bildern, der seinerseits auf Hubert Schrade verweist (86); mit einer den ästhetischen Aspekt bei Gregor betonenden Darstellung auch Berliner, Freedom of Medieval Art; einen die Problematik immer noch verkennenden Standpunkt vertritt Warncke, Sprechende Bilder - sichtbare Worte: Für ihn ist die »Ansicht Papst Gregors I., Bilder seien als Schriftersatz Wissensvermittler für des Schreibens und Lesens Unkundige« ein »immer unangefochtener Standpunkt« (18); Krüger, Lesbarkeit von Bildern, 107.

... (einer) sinnlichen Gotteserfahrung«.[37] Dieser gleichsam »mystischen Schau«[38] auf die Darstellung eines Heiligen, der Jungfrau Maria oder gar eines Kruzifixes standen nördliche Theologen eher reserviert gegenüber. Zwar betonten auch sie, daß das Auge als Organ sinnlicher Wahrnehmung allen anderen Sinnen weit überlegen sei. Bilder waren daher besser als jede Predigt dazu geeignet, die Erinnerung an die Lehre der Kirche wach zu halten. Als Medium der Frömmigkeitspraxis wurden sie allerdings strikt auf ihren zeichenhaften Status reduziert. Mit den Worten des häufig zitierten englischen Dominikaners Robert Holcot (†1349): »Ich bete Christus vor Christi Bild an, da das Bild Christi mich fähig macht, Christus zu erkennen und mich antreibt, ihn anzubeten«.[39] Analoge Überlegungen finden sich zwar bei dem Florentiner Humanisten Leon Battista Alberti (†1472), der in seinem Traktat über die Malerei(1434) Bilddarstellungen als »lesbare Schrift« zu rechtfertigen versucht hatte, indem er sie als einen kodifizierten »Text« aus Linien, Flächen und Körpern beschrieb. Kein Autor des Nordens ging allerdings so weit wie er und gestand den Bildern eine eigene »rhetorische« Überzeugungskraft zu.[40]

Wenn mittelalterliche Theologen über die »Lesbarkeit von Bildern« nachdachten, griffen sie weder auf psychologische noch auf ästhetische Theorien zurück. Erklärungsmodelle, die ihnen zur Verfügung standen, um die Wirksamkeit von Bildern zu verdeutlichen, beschränkten sich auf die zeichenhafte Struktur der Darstellung und Annahmen über die Natur des Sehvorgangs. Bilder repräsentieren die in sichtbare Zeichen übersetzte Heilsgeschichte, die das Gemüt bewegen und zu höchster Frömmigkeit anstacheln[41]. Sie liefern dem Verstand durch die Vermittlungsleistung des Gesichtssinns Abbilder von den *invisibilia*, den an sich unsichtbaren Heilsideen der christlichen Lehre.[42] Diese waren im mittelalterlichen Verständnis

37 Krüger, Lesbarkeit von Bildern (117); generell hierzu: Larry Silver, The state of research in northern European Art of the Renaissance Era, in: Art Bulletin 68(1986)518-35.

38 Mayer, Die heilbringende Schau, 234f.; siehe unten, S. 225f.

39 Robert Holcot, *Super libros sapientiae*, Lectio CLVIII.C; vgl. auch: Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.215r.

40 Zu Alberti: Michael Baxandall, Giotto and the orators, Oxford 1971; zur Rezeption der Horaz-Sentenz *ut pictura poesis*: W.L. Rensselaer, Ut pictura poesis - the Humanistic Theory of Painting, in: Art Bulletin 20(1940)197-272.

41 R. Suckale, Arma Christi, in: Städel Jb 6(1977); S.Ringbom, Devotional Images and Imaginative Devotions, in: Gazette Beaux-Arts 73(1969)159-70.

42 Warncke, Sprechende Bilder, 23, beschreibt diese Modelle als »Synkretismus aristotelischer und platonischer Auffassungen«, die sich im *imitatio*-Begriff mittelalterlicher Theologen greifen lassen; Hieronymus Emser, *Emsers Vorantwortung*, BIVv, schreibt in Zusammenhang von der Erkenntnis der »unsichtbarlichen« aus den »sichtbarlichen dingen«: *Dan mann/wie ouch Aristoteles leret/in unsern vorstandt nichtzig bringen mag/- anders dann durch die funff ewsserlichen synne/also das wir das so wir lernen/vorstehen /oder*

zwar schön, wenn sie gut und nützlich waren, sowie der Wahrheit entsprachen, aber dieses ästhetische surplus blieb Nebensache, solange der Glanz des weltlichen Zierats nicht ihre didaktische Funktion absorbierte.[43] Karlstadt war keineswegs der erste, der Überlegungen zum kirchlichen Bilderdienst mit einer Kritik an den Worten Gregors verband. In den Schriften des Abtes von St. Denis, Suger (†1151), kann man lesen, daß die mannigfaltigen Ausstattungselemente der örtlichen Kirche für die stumme Wahrnehmung des Blickes (*tacita visus*) ohne erläuternde Beschreibung unverständlich bleiben. »Deshalb haben wir dafür Sorge getragen, daß dieses Werk, das verstehbar allein für die lesekundigen Gläubigen ist (*opus quod solis patet litteratis*) ... auch in der Schrift festgehalten wird«[44]. Allerdings sah er darin keinen hinreichenden Grund, wie seine zisterziensischen Kritiker für eine Entfernung der Bilder zu plädieren.[45]

Zweifel an einer über alle Standesgrenzen hinweg garantierten Verständlichkeit von Bildern bekundete auch der Praemonstratenser Adam von Dryburg (†1212). Erkenntniszugewinn sei nur von demjenigen zu erzielen, der durch Worte die Bilder und durch Bilder die Worte (*per librum picturam et per picturam librum*) zu begreifen versuche[46]. Nicht zuletzt durch die zisterziensische Reformbewegung und ihre Kritik am prunkvollen *ornatus* vieler Klöster mag diese Skepsis begründet worden sein. Jedenfalls scheint die eingängige Formel Gregors noch im 12. Jahrhundert wenig Überzeugungskraft besessen zu haben: Theologen der Schule von St. Victor beispielsweise ordnen dem Bild sekundäre, erläuternde Funktionen zu. Entsprechend kritisch äußerte sich auch Joachim von Fiore (†1202). Gemalte Figuren und Gegenstände dienen dem forschenden Bewußtsein allein als Vehikel zur Erkenntnis des Unsichtbaren, so daß mit den Bildern des Psalters vor den leiblichen Augen die geistigen Augen geöffnet werden (*ut adducta imagine ipsa psalterii coram oculis carnis, spirituales mentis oculi [...] aperiantur ad intellectum*)[47].

erkennen wollen tzuvor durch sehen/horen/richten/schmecken oder greyffen/tzu gemut furen müssen.

43 U. Eco, Kunst und Schönheit im Mittelalter, München 1991, 32f.

44 E.Panofsky, Abbot Suger on the Abbey Church of St.Denis and its Art Treasures, 63; vgl. L.G.Duggan, Was art really the »book of the illiterate«?, 233; Krüger, Lesbarkeit, 116.

45 Feld, Ikonoklasmus des Westens, 46-49; Simson, Die gothische Kathedrale; Green, Whitney S.Stodard, The West Portals of Saint Denis and Chartres (Rez.), in: Art Bull. 35(1953)238.

46 Adam von Dryburgh, *De tripartito tabernaculo*, in: PL 198, 611C; vgl. C.Meier, Malerei des Unsichtbaren, 54.

47 Joachim von Fiore, *Psalterium decem chordarum*, ²1965, fol.269ʳ; vgl. M.Reeves/B.Hirsch-Reich, The »Figurae« of Joachim of Fiore, 1972, 20ff. u. 75ff.

In den Rang eines scholastischen Säulenheiligen gelangte Gregor erst durch autoritative Kommentare seitens Thomas'von Aquin (†1274) und des Franziskaners Johannes Bonaventura (†1274). Beide machten sich Gregors Sentenz mit dem expliziten Hinweis auf den *laicus* - Gregors Brief spricht von *illiterati* - zueigen und untermauerten diese noch durch zusätzliche Argumente, die den visuellen Eindruck, den die Bilder beim Betrachter auslösen, hervorhoben[48]. Während dies im Süden seine Wirkung auf die Einstellung des Klerus, insbesondere der Prediger zur Bilderfrage nicht verfehlte, nahmen englische Theologen solche Zugeständnisse an die sinnliche Natur des Menschen zum Anlaß, um auf die damit verbundenen Gefahren (*errores*) hinzuweisen.

3. *Ansätze theologischer Bilderkritik in England*

In seinem in der Folgezeit immer wieder zitierten Kommentar *Super libros Sapientiae* setzte der schon genannte Dominikaner Robert Holcot hinter die Formulierung Gregors ein deutliches Fragezeichen[49]. Bilder, die Gottvater als alten Mann, Christus als Jüngling und den Heiligen Geist als Taube darstellen, seien als *libri* ungeeignet. Solche dem gemeinen Mann (*populari viro*) vorzusetzen, der nur mit Mühe zu belehren sei, wäre gefährlich und töricht, weil es ihn mehr zu Irrtümern über die Dreifaltigkeit verleitet als zum Wissen verhilft.[50] Thomas Netter, gen. Waldensis (†1431), der sich ausführlich mit der Bilderfeindschaft Wyclifs und seiner Anhänger befaßt hat, kommentierte ihre Reformforderungen rückblickend folgendermaßen: Töricht sei vielmehr, »jenem [dem »gemeinen Mann«, Nsch.] überhaupt ein geschriebenes Buch [*liber scriptus*] in die Hand gegeben zu haben (...) so daß er eher unwissender und entsprechend in Irrtümern befangen als wissender« geworden wäre.[51]

48 Honorius Augustodunensis war offenbar der erste, der Gregors *illiterati* durch *laici* ersetzte, vgl. PL 172, col.586; dazu L. Gougaud, Muta praedicatio, Revue Bénédictine 42(1930)168-171; Johannes Bonaventura, *Expositio in quatuor libros sententiarum*, in: Opera Omnia, Tom.III, Quaracchi 1882-1902, 203; Thomas von Aquin, *Commentarium super libros sententiarum: Commentum in librum III*, Dist. 9, Art. 2, Qu. 2, in: Opera Omnia VII, Parma 1857, 109; vgl. Freedberg, Power of Images, 162f ·

49 Robert Holcot, Dominikanerprediger in Northampton, studierte und lehrte in Oxford und Cambridge. Seine *Postilla super libros sapientiae* war außerordentlich erfolgreich. Sie wird beispielsweise in den Traktaten von Jakobus v. Mies, Nikolaus von Dinkelsbühl und Thomas Netter zitiert. Vgl. H.A.Oberman, »Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam«, Robert Holcot, O P. and the Beginning of Luther's Theology, in: Harvard Thoelogical Review 55(1962).

50 Diesen Satz zitiert Thomas Netter in: *De cultu imaginum*, Sp. 936. *Sed dicit Robertus periculosum & stultum esse talem librum populari viro proponere, quem erit sic informare difficile, quoniam faceret eum plus errare de Trinitate, quam scire.*

51 *Stulte ergo sibi librum scriptum unquam propositum esse, quem tam informare fuit difficile*

Holcot zeigt sich in seinem Urteil über die Frage, ob es dem Christen erlaubt sei, Bilder anzubeten (*adorare*) bemerkenswert skeptisch. Zwar geht er nicht so weit wie nach ihm Wyclif, der aus seinen Überlegungen als praktische Konsequenz die Entfernung der Bilder ableitete. Aber schon bei Holcot werden die entscheidenden Argumente durchgespielt. Nirgendwo, weder in der heiligen noch in irgendeiner anderen kanonischen Schrift findet sich eine ausdrückliche Billigung des Bildgebrauchs. Im Gegenteil, das erste Gebot untersagt die Verehrung von Bildern. *Ergo supersticiosum videtur tales imagines introducere.* Die Gewohnheiten und die faktische Situation in der Kirche stehen zu dieser bilderfeindlichen Tradition im offensichtlichem Widerspruch. Folglich bleibt festzuhalten, »daß der Gebrauch von Bildern in der Kirche von den Aposteln eingeführt wurde, obwohl dies im biblischen Kanon nirgends ausgesprochen wird«[52]. Unhaltbar erscheint Holcot auch die von Thomas von Aquin beglaubigte Auffassung, daß dem Kruzifix dieselbe Verehrung (*latria*) entgegenzubringen ist wie Christus selbst. Wenn *latria* eine Form der Verehrung ist, die allein Gott zukommt, kein Bild aber Gott ist, gebührt also auch keinem Bild eine solche Ehre. »Auch scheint mir das Gesagte nunmehr nicht so günstig, wonach ebendiese Ehrbezeigung sowohl dem Bild als auch Gott, dessen Bild es ist, entgegengebracht wird«[53]. Abschließend stellt er dann noch eine Überlegung an, die bei den Rechtfertigungen ikonoklastischer Aktionen durch die Lollarden immer wieder zur Sprache gebracht werden wird. Der Mensch gilt als »lebendiges Abbild« Gottes, er ist wahrhaftiger (*verior est*) als jedes geschnitzte oder gehauene Bildnis (*imago lignea vel lapidea*). Sollten demzufolge nicht Christus und Gottvater eher in ihrer »wahren Gestalt« als in einem toten Stein oder verfaulten Stück Holz verehrt werden?[54]

In den theologischen Schriften John Wyclifs (†1384) und den zahlreichen von Lollarden verbreiteten Dekalogauslegungen wurde die von Gregor formulierte didaktische Faustformel zum archimedischen Punkt der Kritik. *Gregory writeth* und *Gregory seith* liest sich in lollardischen Texten wie eine gängige Redewendung der Zeitgenossen[55]. In seinem vielzitierten Brief an Serenus habe er die Bilder als *bokis of lewid men* und *rememoratijf signes*

de fide Trinitatis, ut plus nesciret, & sic erraret respondendo, quam sciret. Vgl. Thomas Netter, *De cultu imaginum*, ebd.

52 Robert Holcot, *Super libros sapientiae, Cap. XIII, Lect. CLVII C: Est autem notandum quod vsum imaginum in ecclesia introduxerunt apostoli licet hoc in canone biblie nullibi exprimatur.*

53 Holcot, *Super libros sapientiae, Cap. XIII, Lect. CLVII,C: Nec video pro nunc bene esse dictum quod eodem honore honorari imago et deus cuius est imago.*

54 Holcot, *Super libros sapientiae, Cap. XIII, Lect. CLVII,C: Verior imago proximi est vnus verus homo quam imago lignea vel lapidea. Ergo licet mihi et debeo adorare deum vel christum in homine potius quam in imagine mortua.*

55 Ann Eljenholm Nichols, Books-for-Laymen: The Demise of a Commonplace, 459

ausgegeben, während doch der in den Kirchen anzutreffende eitle Glanz (*veyn glorie*) und ihre am sinnlichen Genuß orientierte Ausstattung die Laien zu vielerlei Irrtümern verleiten. Wyclif hat - im Gegensatz zu seinen Adepten - die metaphorische Gleichsetzung von Bild und Buch nicht grundsätzlich in Frage gestellt[56]. Seine Erörterungen spezifischer Bilddarstellungen und des Umgangs mit ihnen zielen jedoch immer darauf, eine skeptische Haltung gegenüber ihrem tatsächlichem Gebrauch einzunehmen. Anders als viele seiner theologisch gebildeten Standesgenossen propagiert er stattdessen eine moderate Haltung gegenüber der geforderten eigenständigen Bibellektüre der Laien und warnt gleichzeitig vor den erkennbar in Idolatrie abgleitenden Folgen der Bilderverehrung[57]. Zu allen Zeiten habe es der Teufel verstanden, die Menschen durch Täuschung ihrer sinnlichen Wahrnehmung zu verführen[58]. So glaubten viele, daß bestimmten Bildern eine numinose Kraft innewohne, so daß sie solche Bilder aufgrund ihrer Wirksamkeit anderen vorzögen[59]. Andere seien nicht in der Lage zwischen dem Begriff und dem damit bezeichneten Gegenstand zu unterscheiden (*adorando ydolatrice signum loco signati*). In einem späteren polemischen Traktat der Lollarden wird dies ebenfalls kritisiert[60]. Aufgrund dieser Erfahrungen scheint es Wyclif angemessen, für die Entfernung von Bilddarstellungen einzutreten, die solche Verhaltensweisen hervorrufen: »Denn das Gemüt des Menschen ist unbeständig und durch den leisesten Anflug teuflischer Machenschaften zu Irrtümern zu verführen«[61].

Obschon die Aussagen von Lollarden, die wegen häretischer Handlungen angeklagt wurden - sei es aufgrund öffentlicher Kritik am kirchlichen Bilderkult oder tatsächlicher ikonoklastischer Handlungen - kaum detaillierte

56 Jones, Lollards and Images, 29f.

57 Zur Bibellektüre des Laien vgl. K.Schreiner, Laienbildung, 289f. u. 295; sowie ders., Volkssprache als Element gesellschaftlicher Integration und Ursache sozialer Konflikte - Formen und Funktionen volkssprachlicher Wissensverbreitung um 1500, in: F.Seibt (Hg.), Europa um 1500, München 1986, 465-492.

58 John Wyclif, *De Mandatis Divinis*, 166.

59 John Wyclif, *De Mandatis Divinis*, 156f.: *In secundo errant plurimi putantes aliquid numinis esse subiective in ymagine, et sic uni ymagini plus affecti quam alteri adorant ymagines, quod indubie est ydolatria.*

60 Siehe unten, S. 321

61 John Wyclif, *Sermones*, ed. J. Loserth, London 1887-90, I, 91: *Cum itaque affeccio hominis sit vaga et parvo vento diaboli ducibilis in errorem, videtur securum esse subduci tales ymagines propter periculum primum mandatum decalogi dissolvendi.* Zum Begriff *affectio hominis* vgl. U.Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980, 136ff.; O.Langer, Affekt und Ratio - Rationalistätskritische Aspekte in der Mystik Bernhards von Clairvaux, in: C.Kasper/K.Schreiner (Hgg.), Zisterzisensische Spiritualität - Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildliche Ausprägungen im Mittelalter, St.Ottilien 1994, 33-52.

Hinweise auf die Gründe ihrer bilderfeindlichen Haltung erkennen lassen, scheinen sie doch soviel deutlich zu machen: Die häufig geäußerte Kritik an Wallfahrten wie auch der Hinweis, daß Christen nicht vor Bildern niederknien, sie nicht küssen oder sonstwie verehren sollten, hat über die vielgelesenen volkssprachlichen Dekalogerklärungen Verbreitung gefunden[62]. Die Kommentare zum ersten Gebot sind in vielen Fällen die umfangreichsten und warnen vor den »falschen« Bildern der Kirche sowie den Gefahren, in Götzendienst zu verfallen. Gregors Bemerkung über die »Bücher des Laien« wurde im Rahmen dieser populären Gegenöffentlichkeit zu einem wirksamen emanzipativen Schlagwort umgemünzt, das nicht nur die Kultpraxis der Kirche als Synagoge des Satans[63] und des Antichristen konterkarierte, sondern der urspünglichen Intention des päpstlichen Autors in auffälliger, geradezu grotesker Form widersprach[64]. Während Gregor mit seiner tropischen Wendung den Marseiller Bischof Serenus von seinem ikonoklastischen Fehltritt abbringen wollte, benutzten Lollarden sie gerade als Argument, um eine bilderfeindliche Politik durchzusetzen. Bilder von Christus und seinen Heiligen seien zur Unterrichtung des Laien in die Kirche eingeführt worden. Die vorhandenen »falschen« Bilder, heißt es in der lateinisch-englischen Fassung 37 lollardischer Glaubenssätze (ca.1400), stehen hierzu aber in krassem Widerspruch, denn sie sind nichts als »falsche Bücher und nur noch wert korrigiert oder auch verbrannt zu werden (*sunt libri falsi et corrigendi vel eciam comburendi*), denn es sind Bücher voll offensichtlicher Irrtümer und Häresien gegen den christlichen Glauben«[65].

In einem ebenfalls aus dem lollardischen Umfeld stammenden *Tretyse of ymagis* des späten 14. Jahrhunderts finden Gregors Worte im gleichen argumentativen Kontext Verwendung. Mit der Menschwerdung Christi wurde es dem »gemeinen Mann« (*lewid men*) gestattet, ein einfaches Kruzifix zu besitzen, *by the cause to have mynde on the harde passioun and bitter deth that Crist suffrid wilfully for the synne of man*. Durch den kostspieligen Aufwand, mit dem die Bilder hergestellt würden und der reichhaltigen Ausstattung mit Silber, Gold, Edelsteinen und Kleidern seien die Menschen aber in einen schimpflichen Irrtum verfallen, *an opyn errour agenus Cristis gospel.*

62 Zu lollardischen Bilderfreveln, siehe unten S. 85f. - A.Hudson, A new look at the Lay Folk's Catechism, in: Viator 16(1985)243-58.

63 Die Formulierung »Synagoge des Satans« findet sich in der Korrespondenz eines Lollarden, vgl. Aston, England's Iconoclasts, 154.

64 Der Cambridger Theologe John Devereux beschuldigte lollardische Kritiker in unangemessener Weise Gregors Worte zur Verteidigung des Ikonoklasmus zu benutzen, vgl. C.v.Nolcken (Hg.), The middle english Translation of the Rosarium Theologie, Heidelberg 1979, 126.

65 H.F.B. Compston, The Thirty-seven Conclusions of the Lollards, in: EHR 26(1911)743, Art. 10.

Thei (die »Bücher der Laien«) *ben worthi to be brent or exilid, as bokis shulden be if thei maden mencion and taughten that Crist was naylid on the crosse with thus myche gold and silver and precious clothis....*[66]

Stärker als in den Überlegungen Holcots und Wyclifs liefert dieser materielle Aspekt dem Autor des Traktates immer wieder Argumente, die gegen den »Irrtum« der Laien angeführt werden, solche üppigen Darstellungen (*gaye peyntyng*) seien die spezifischen Objekte der von ihm gepflegten Frömmigkeitspraktiken. Vor dem Hintergrund einer auf Protektion und Ausbeutung errichteten Kirche des Antichristen, entwickelt der Text dann ein antithetisches Begriffsmodell, das den theologischen Diskurs über die Bilder auch in der Folgezeit dominieren wird. Das rhetorische Spiel mit Gregors Bild/-Buch-Metapher wurde - wie schon gesehen - in der Gegenüberstellung von »falschen« und »reinen« Bildern, »üppigen« und »nackten«, d.h. schmucklosen Bildern fortgesetzt und mündet nun in die Konfrontation von »deade« und »quick ymagis«:

And so it semes that the puple worschipis the gaye peyntyng of the rotun stok and nought the seynt in whos name it is seett there, for than shulde thei rather worship hym in a pore ymage made after the lickenes of God as to gyfe her offryngis to pore nedy men and wymmen bi hem.[67]

Ziehen wir ein kurzes Zwischenresümee: Während im Süden die Autorität der bilderfreundlichen Formel Gregors offenbar ungebrochen bleibt, lassen sich im Norden spätestens seit dem 14. Jahrhundert deutliche Zweifel vernehmen.[68] Die mit bissiger Ironie gerade auf der Ebene des theologischen Diskurses immer wieder eingeworfene Kritik an den Bildern als *liber erroris populo laicali*[69] trifft nicht nur ein weitverbreitetes kirchliches Legitimationskonzept, sondern schließlich auch die Überzeugungskraft eines uns geläufigen historischen Erklärungsmodells, das die Genese der christlichen Bildkunst als »Folge eines Einwirkens von "volksreligiöser" Mentalität, von Bedürfnisses nach Anschaulichkeit und sinnlicher Konkretheit der Glaubens-

66 Anonym, *Tretyse of ymagis*, 83f.

67 Anonym, *Tretyse of ymagis*, 85; vgl. Aston, England's Iconoclast, 115: »As time went on the contrast between the 'dead stones and rotten stocks' and the 'quick images' of God became one of the hallmarks of the Lollards«.

68 Oder muß man auch Coluccio Salutatis bekannte Kritik am idolatrischen Umgang des »unwissenden Volkes« mit den Bildern als Kritik am Konzept Gregors werten? vgl. Baxandall, Wirklichkeit der Bilder, 57.

69 Thomas Netter, *Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico*, hg. v. W.W. Shirley, London 1858, 364; vgl. Jones, Lollards and images, 34; Roger Dymmok, *Liber contra XII errores et hereses Lollardorum*, ed. H. S. Cronin, London 1921, 181; vgl. Feld, Ikonoklasmus des Westens, 91.



Abb. 1: »Gnadenstuhl«, Alabaster, England, ca.1400. Der »heilige Geist«, gewöhnlich in Gestalt einer Taube zwischen Gottvater und Christus schwebend, wurde gezielt aus der Skulptur entfernt, Qu: Aston, Lollards and Reformers, 140.

erfahrung« ausgiebt[70]. Die Ablehnung von Trinitätsdarstellungen in Gestalt des »Gnadenstuhls« durch Wyclif und lollardische Kritiker zeigt vielmehr, daß der Vorgang der Etablierung neuer Bildtypen als ein Prozeß wechselseitiger Ablehnung beziehungsweise Akzeptanz erklärt werden muß. Lollardische Kritiker verurteilten solche bildlichen Wiedergaben des Trinitätsdogmas als unangemessenen Anthropomorphismus.

Dem Anspruch, Grundsätze des christlichen Glaubens durch »sichtbare Zeichen« allgemein verständlich zu machen, begegnete der gebildete Laie mit der Betonung einer spirituellen Auffassung der Heilslehre. Der emanzipative Aspekt der Gregor'schen Sentenz schien ihm eher in der Propagierung und praktischen Umsetzung eigenständiger Lektüre der Bibel oder grundlegender exegetischer Schriften gewahrt zu werden. Das Einwirken populärer Frömmigkeitsvorstellungen geht hier offensichtlich mit der Ablehnung visueller Vermittlungstechniken einher. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob ein Erklärungsmodell trägt, das die lollardischen »Bilderstürme« als Radikalisierung und Popularisierung Wyclif'scher Lehrsätze zu erklären versucht. Die wenigen rekonstruierbaren Fälle lollardischer Bilderfrevel zeigen vielmehr eine - wenn man so will - rationalisierte Beziehung zum Bild: In kaum zu überbietender Lakonik gesteht ein Häretiker,

70 Vgl. Krüger, Lesbarkeit von Bildern, 111.

mit der Axt »St Catherine« enthauptet und mit diesen Holzscheiten seine vegetarische Mahlzeit zubereitet zu haben[71].
In den Augen der lollardischen Kritiker klaffte der normative Anspruch der vielzitierten *libri laicorum*, als »populäres« Medium die spirituellen Gehalte der christlichen Religion nach »unten« zu akkulturieren, und die Wirklichkeit kirchlicher Kultpraxis weit auseinander.[72] Die begriffliche Antithese von »toten« und »lebendigen Bildern« brachte dieses Mißverhältnis auf einen gemeinsamen Nenner. Infolge der Konzentration der zeitgenössischen Stiftungsfrömmigkeit auf einzelne »heilige« Bilder, das heißt, infolge der Attraktivität des materialistischen do-ut-des-Denkens, dem viele »im Irrtum befangene« Gläubige folgten, nahm der soziale Ausgleichmechanismus des Konzepts christlicher Nächstenliebe Schaden: Die »lebendigen Bilder« Gottes gingen leer aus.

Die historische Langzeitwirkung der Kritik an Gregors Formel zeigt sich aber vor allem auf der Ebene des theologischen Diskurses.[73] Max Weber hat die ikonoklastischen Aktionen der Reformationszeit als Antwort auf die »Kreaturvergötterung« der Anstaltskirche und damit als entscheidende Phase im Verlauf des abendländischen Rationalisierungsprozesses verstanden[74]. Lassen wir einmal die unausgesprochenen modernisierungstheoretischen Prämissen beiseite, so läßt sich dieser Prozeß im Rahmen der Bilderfrage als funktionale Wechselbeziehung zwischen »magisch-idolatrischen« Kulthandlungen und ihrer Rechtfertigung einerseits sowie ikonoklastischen Akten und der darin artikulierten Kritik andererseits beschreiben. Sicherlich unzutreffend ist, die Lollarden als ikonoklastische Bewegung zu charakterisieren - aber im Wahrnehmungshorizont vieler zeitgenössischer Theologen waren sie es. Die bekannten Fälle von Bilderfreveln beschränken sich auf spektakuläre Einzelaktionen, es kommt zu keinen kollektiven Gewaltanwendungen. Die massive Bilderkritik, die sich sowohl auf der lokalen Ebene religiöser Zirkel und des populären religiösen Diskurses als auch auf akademischer Ebene artikuliert, öffnet jedoch der theologischen Diskussion ein Feld, auf dem fortan das Spannungsverhältnis zwischen normativen Anforderungen (Gregor sagt) und faktischen Gegebenheiten (das Volk übt Mißbrauch) ausgelotet wird. Theologen wie Thomas Netter und Nikolaus von

71 Siehe unten, S. 85f.

72 Zur Kritik an der »Akkulturationsthese« vgl. Jean Wirth, Against the Acculturation Thesis; Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit, 25ff.

73 Vgl. Aston, England's Iconoclasts, 146: »Thanks to the activity of the Lollards, images came to the fore as a topic of academic controversy in the last decade of the fourteenth century«.

74 M.Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 365f.; vgl. J.-C.Schmitt, Vom Nutzen Max Webers für den Historiker und die Bilderfrage, in: W.Schluchter(Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, 184-228.

Dinkelsbühl beginnen die Geschichte des Ikonoklasmus aufzuarbeiten. Während man bisher mit den Mitteln scholastischer Erkenntnissicherung darum bemüht war, die Grenze zwischen rechtgläubiger Bilderverehrung (*veneratio ymaginum*) und Idolatrie zu markieren, zielen die Erörterungen der Gelehrten von Oxford und Cambridge nun auf die Abgrenzung legitimer Kritik von bilderstürmerischer Häresie.

4. Apologie des Bilderkultes - Historisierung der Bilderfrage

Die theologischen Ergebnisse dieser sogenannten »zweiten Ikonoklasmus-Kontroverse«(Jones)[75] wurden im 15. Jahrhundert für die Haltung des Klerus zur Bilderfrage maßgebend. Anders als im Süden, dessen Traktate (sofern sie überhaupt das Thema behandeln) weiterhin vor allem Bedenken wegen idolatrischer Praktiken widerspiegeln, vermitteln die Autoren im nördlichen Europa häufig den Eindruck, den Schmuck der Kirchengebäude gegen eine bilderfeindliche Umwelt verteidigen zu müssen.[76] Erst durch die »ikonoklastische« Agitation der Lollarden wurde die Bilderfrage zu einem zentralen Thema der akademischen Diskussion des Mittelalters[77]. Nicht selten stimmen die Verfasser von Traktatschriften der Kritik ihrer Gegner zu und räumen sogar ein, daß der angemessene Umgang mit Bildern eine Sache des gebildeten Gläubigen (*literati, docti et devoti laici*) sei. Wären alle Christen so, wäre es nicht nötig in der Kirche Bilder aufzustellen.[78] Allein die übrigen, die »einfachen Laien« (*simplices laici*) lassen sich oftmals durch den kunstsinnigen Stil und den glänzenden Schmuck einer Darstellung fesseln. Nur solange sie zumindest glauben, im Sinne der Kirche zu handeln, begehen sie keine Sünde. *Sufficit enim credere sicut ecclesia credit.* Mit anderen Worten: Die Gebildeten haben die Bilder eigentlich gar nicht nötig. Die ungebildeten Gläubigen verwenden sie allzu häufig in unangemessener Form. Wie läßt sich der Bilderkult dann noch in der Kirche rechtfertigen?

75 Jones, Lollards and Images.

76 »Die Meinung scheint so zu sein«, schrieb ein promovierter Theologe 1393 in einem Brief an Walter Brut, »daß die Bilder weder in die Kirche gehören, noch verehrt werden sollen«. Vgl. Aston, England's Iconoclasts, 146 mit weiteren Belegen.

77 Seit den 1390er Jahren schreiben zahlreiche Oxforder Gelehrte an apologetischen Schriften zur Bilderfrage; Robert Alyngton (*Determinatio de adoratione ymaginum*, ca. 1400); John Sharpe (*De adoratione et veneratione ymaginum*, ca. 1403/4); Nicholas Radcliffe (*De imaginibus*); William Woodford (*De imaginibus*, ca. 1405-10); Reginald Pecock (*Repressor of over Much Blaming of the Clergy*, ca. 1450); vgl. dazu: Jones, Lollards and images, 37ff. und die unpublizierte Arbeit von J.Crompton, Lollard doctrine, with special reference to the Controversy over Image-worship and Pilgrimages, (Ms.) Oxford 1950.

78 J.M.Russel-Smith, Walter Hilton, 189.

Walter Hilton (†1396), Autor einer frühen apologetischen Abhandlung über Bilderverehrung, gibt zwei Antworten: erstens, weil die bildliche Darstellung der Passion und einzelner Heiligenviten sich als didaktisches Instrument bewährt haben; zweitens, um der Gefahr ikonoklastischer Häresien vorzubeugen. Obschon Hilton den Begriff *iconoclastae* nicht verwendet, ist die Strategie seiner Argumentation unverkennbar. Sie richtet sich »gegen diejenigen, die die in den Kirchen Gottes errichteten Bilder zerstören wollen« (*contra eos qui volunt eas in ecclesiis dei collocatas destruere*).[79] Die Frage nach den Formen der Verehrung - *latria, dulia, hyperdulia* - tritt vollständig in den Hintergrund. Stattdessen geht Hilton von der vielzitierten Forderung Gregors aus und versucht diese mit Hinweisen auf die historische Entwicklung zu stützen. In der urchristlichen Gemeinde waren Bilder nicht in Gebrauch, »weil sie noch die Glut unmittelbarer Erinnerung an den Herrn im Herzen trug« (*quia calente recenter memoria Domini nostri in cordibus eorum*).[80] Erst am Ende der Verfolgungszeit, als das Schiff Petri zum Sammelbecken der Menge geworden war (*et navis Petri, ecclesia scilicet, conclusa est piscium multitudine*), habe man wegen der Vielen, die unberufen, verweichlicht und ungebildet waren (*imperfecti, carnales et ydiote*) die Bilder eingeführt. Schriftlich verbürgte Glaubenssätze und geschichtliche Legendenbildung werden in Hiltons Text zu einer Apologie des Faktischen zusammengefügt, die nur das eine Ziel verfolgt: die Entfernung der Bilder aus den Kirchen zu verhindern. Schon hier kommt das in der Neuzeit beschworene »Sinnpotential« historischer Erinnerung erfolgreich zum Einsatz, läßt in Umrissen die quasinatürliche »Genese« des christlichen Bildes und seiner Verehrung erkennen, die noch die Deutungsmuster der gegenwärtigen Kunstgeschichte prägt[81].

Hiltons Darstellung der gefährdeten Situation der Bilder und sein geschärfter Blick auf die Vergangenheit erlauben es ihm sogar, gelegentlichen Mißbrauch der Laien zuzugeben und sich damit den Standpunkt der Bilderfeinde zueigen zu machen. Dieser Mißbrauch habe der Einheit der Kirche nicht geschadet, jeder, der sich den Bildern in Wahrhaftigkeit zuwendet, weiß: sie sind nichts anderes als Holz und Stein (*ymaginem nichil aliud esse quam lignum et lapidem*). Anders als in biblischen Zeiten, als die »Bilder«

79 Aus dem Explizit des *Conclusiones de ymaginibus quas fecit walterus hylton canonicus* überschriebenen Traktates, B.M. MS Royal II B X, fol. 183^{v}; vgl. Owst, Literature and Pulpit, 137. - Drei der sechs *conclusiones* setzen sich mit Einwänden der Lollarden auseinander, die ausdrücklich die Entfernung der Bilder fordern, vgl. J.P.H. Clark, Walter Hilton, 10.

80 Hilton, *Conclusiones de ymaginibus*, fol.179rb.

81 Vgl. Belting, Bild und Kult; Belting schreibt keine Geschichte zwischen Idolatrie und Ikonoklasmus, sondern eine im Sinne Max Webers: Bilder als Zugeständnis an sinnliche Erwartungshaltung der Laien; so auch Krüger, Lesbarkeit; Freedberg, Power of Images. - Zum »Sinnpotential«, das die Beschäftigung mit der Vergangenheit freisetzt vgl. J.Rüsen, Zeit und Sinn, Ffm. 1990.

(*signa*, Beispiel: Regenbogen) zugleich Erinnerung an die vergangenen Wunder Gottes und Vorzeichen des künftigen Wirkens Christi waren, verfügen die Gläubigen nurmehr über gemalte Bilder, Zeichen (*signa*), die nicht mehr in die Zukunft deuten, sondern nur noch auf vergangene Geschehnisse verweisen (*tantum memorative preteritorum*). Die Kruzifixe in den Kirchen berichten nur von dem historischen Faktum, daß Gott Mensch geworden ist. Ebenso sollen auch die bemängelten Trinitätsdarstellungen als bildliche Nacherzählung der in der Bibel geschilderten Ereignisse gelesen werden. Hilton ersetzt Gregors Buchmetapher schließlich durch den zeitgemäßen Brief und veranschaulicht damit noch einmal die ausschließlich erinnernde Funktion des Bildes. »Wie zuweilen voneinander getrennte Freunde an den anderen eine Botschaft (*signum recordativum*) zu übermitteln pflegen, damit sie beim Anblick dieses Zeichens an den Abwesenden erinnert werden, so muß man das gleiche nicht allein von dem Bild unseres gekreuzigten Herrn sagen, sondern auch von anderen Bildern der Heiligen«[82]. Briefe der brüderlichen Liebe vergegenwärtigen den abwesenden Freund in geradezu körperlicher Präsenz. Reginald Pecock (†1461), Bischof von Chichester und Autor eines Traktates über die unterschiedlichen Formen der frommen Verehrung (*Book of Worshipping*) bedient sich ebenfalls des Vergleichs der Abwesenheit und Verlassenheit (Christus).

> *And if the biholder ymagineth Crist to be streight abrode bodili thorugh the bodi of the same ymage, heed to heed, hond to hond, breste to breste, foot to foot - therefore the oolde practik of devoute Cristen men was forto so ymagyne.*[83]

Was Pecock hier mit dem Begriff Imagination umschreibt, nannte Hilton *intentio ecclesie explicita*: Jene, die spiritualiter beten wollen, pflegen die leiblichen Augen (*oculum exteriorem*) zu schließen oder vom bildlichen Gegenstand abzuwenden, damit die Aufmerksamkeit (*intencio*) beziehungsweise Konzentration nicht durch die sinnliche Wahrnehmung abgelenkt wird (*per sensualem apprehensionem obiecti*)[84].

Mit seinem Versuch, die Bilderfrage historisch zu betrachten, ist es Hilton gelungen, die didaktische Absicht der Formel Gregors aus der Sicht seiner Zeit neu zu begründen. Vor allem aber seine Strategie, Argumente der

82 Hilton, *Conclusiones de ymaginibus*, fol.181rb: *et hoc utile est et licitum, id est interdum amicus absentans ab amico aliquid signum recordativum ad amicum suum transmittere solet, ut per intuitum signi recordetur absentis amici, et idem dicendum non solum in ymagine Domini nostri crucifixi, sed eciam in aliis ymaginibus sanctorum Dei, que ut signa venerantur, non ut res.*

83 Reginald Pecock, The Repressor of over much Blaming of the Clergy, ed. Churchill Babington (Rolls Series, 19) London 1860, I 269.

84 Hilton, *Conclusiones de ymaginibus*, fol. 182^{ra-va}.

kirchlichen Vergangenheit gegen die ikonoklastische »Bedrohung« einzusetzen, wurde in den Traktaten des 15. Jahrhunderts weiter ausgebaut. Den bilderfeindlichen lollardischen Kritikern, die mit der Vernichtung der »falschen Bücher« gedroht hatten, war damit der Wind aus den Segeln genommen worden. Bei einem Gang in die örtliche Kirche, hätte aber auch Hilton nicht übersehen können, daß die Bilder der Heiligen nicht nur mit Gold, Silber und anderem »Zierrat«, als Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit geschmückt wurden. Nicht wenige Laien gaben in ihrem äußeren Verhalten eine innere Einstellung zu erkennen, die auf jeden Theologen alarmierend wirken mußte. *Wer kan uns nur glauben*, fragte Karlstadt in vergleichbarer Situation, *so wir sagen/wir haben die oelgetzen/geschnitzte unn gemalte bilder nit lieb/so uns unsere geberd überwinden?*[85] Christen beugten die Knie, steckten Lichter an und sprachen mit »unserem Herrn am Kreuz« oder »unserer Frau in Walsingham«. Hieß dies nicht, Hoffnung auf Erlösung in ein Bild zu projezieren? Orientierungshilfen, Zeichen für die Zukunft, zu erwarten? Daß »irgendeine numinose Kraft« (Wyclif) in bestimmte Bilder »eingeflossen« sei? Hiltons unmittelbare Konfrontation mit der lollardischen Forderung nach der Entfernung der Bilder hatten das Problem der »Verehrung« (*veneratio - adoratio*) in den Hintergrund treten lassen. Erst seine Nachfolger entwikkelten ein dialektische Sicht der Dinge, der prekären Situation des christlichen Bildkultes zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie.

5. *Böhmen 1417: Theologische Legitimation religiöser Bilderstürmerei?*

Während der englische Augustiner Hilton an seinem Traktat gegen Bilderstürmer schrieb, suspendierte die Provinzialsynode von Prag im Jahr 1389 den bekannten Magister Matthias von Janow (†1393) und zwei weitere Priester von ihren Ämtern, weil sie gegen die Bilderverehrung gepredigt hatten, vor bestimmten Bildern der »ehrwürdigen Jungfrau« sogar *in facto* ausfallend geworden waren und diese »mißhandelt« hatten. Der Fall in Böhmen zeigt strukturelle Parallelen zu Vorgängen in England. Magister Matthias, ehemaliger Student der Sorbonne und offensichtlich Kopf des Trios, hatte die Bilder Christi und der Heiligen öffentlich als »Götzen« verurteilt sowie ihre Verbrennung beziehungsweise Zerstörung gefordert. Darüberhinaus hatte er die Rechtmäßigkeit von Ehrbezeugungen (Kniebeuge und Kerzen) bezweifelt sowie die Wundertätigkeit von Bildern verworfen.[86] Die

85 Karlstadt, *Von der Abthieung der Bylder*, AIIv.

86 Das Protokoll der Verhandlung, die am 18. Oktober 1389 in Prag geführt wurde, in: Franciscus Palacky, Documenta Mag. Joannis Hus, Osnabrück [2]1966, 699-702; siehe unten, S. 89f.

Zeit seiner Suspendierung nutzte der gemaßregelte Theologe produktiv. Im fünften Buch seiner Abhandlung *Regule Veteris et Novi Testamenti* beschäftigt er sich ausführlich mit der Bilderfrage: *De ymaginibus in templis vel statuis*[87]. Seine Überlegungen und die Schlußfolgerung, daß Bilder, die in unangemessener Form verehrt werden, beseitigt werden müssen, gaben einen weiteren Anstoß für die theologische Auseinandersetzung mit der hussitischen Bewegung und ihrer Kritik am kirchlichen Bilderdienst.

Magister Matthias' Bildertraktat liest sich keineswegs als Manifest hussitischer Bilderstürmerei. Als theologisch gebildetes Oberhaupt einer Gemeinde zeigt er sich vor allem am Verhalten der Gläubigen interessiert, nicht an der Macht der Bilder. Am Ausgangspunkt steht auch für ihn die »allgemein« (*communiter*) vertretene Auffassung, daß die Bilder als Schrift der Laien (*scriptura laycorum*) anzusehen sind, als »Erinnerung an das Vergangene, zur Unterrichtung der Ungebildeten und Anstachelung der Frömmigkeit«[88]. Dagegen ist nichts zu sagen (*non obsto*). Die Probleme werden dann jedoch deutlich, wenn man sich das tatsächliche Verhalten der Laien vor den Bildern vergegenwärtigt.

Obschon doch alle gleich sind, üben einige auf das rohe Volk (*rudis populus*) eine stärkere Anziehungskraft aus. Entweder eilen sie zu diesen Bildern (*statua*) und bitten um Beistand sowie Gesundheit oder sie lassen sich durch ihre Fixierung auf den sinnlichen Genuß (*solum suos sensus insequens*) verleiten, der durch die strahlende und kunstvolle Erscheinung der Bilder angeregt wird. Beides birgt - so Matthias - bekanntlich die Gefahr der Idolatrie in sich und jeder, der die Augen offenhält, kann erkennen, wie sehr die böhmische Kirche davon schon in Mitleidenschaft gezogen worden ist. Matthias' Vorschläge zur Abhilfe sind nun keineswegs so bilderstürmerisch, wie es das Synodalprotokoll glauben machen will. Es ist auch nicht von Bildern im allgemeinen die Rede, sondern nur von denjenigen, die aufgrund einer ihnen zugesprochenen *virtus* massive Wirksamkeit entfalten: diese sollen entweder entfernt (*eici*) oder verhüllt (*abscondi*) werden. Matthias macht noch eine weitere Einschränkung. Wie schon im Titel erkennbar, bezieht er sich häufig auf dreidimensionale Objekte, die nicht selten in einem Atemzug mit Reliquienschreinen (*vulgo dicitur »sanctuaria«*) genannt werden. Insofern sich also das Herz der rohen Menschen von solchen Gegenständen angezogen fühlt (*alliciunt ad se corda hominum rudium*), auch wenn diese

87 National- und Universitätsbibliothek Prag, III A 10, fol. 126r-129r; vgl. J.Nechutnova, Traktát Mikuláse Z Drázdan »De Imaginibus« a Jeho Vztah K Mateji Z Janova, in: Sbornik Praci Filosoficke Fakluty Brnenske University E 9(1964)153-158. Sie hat große Teile des fünften Kapitels der *Regule Veteris et novi Testamenti* erstmals abgedruckt; weitere Auszüge in G.G.Coulton, Art and Reformation, 376-78; Cook, Question of Images, pass.; Bredekamp, Kunst als Medium, 369f.;

88 Matthias von Janow, *De ymaginibus*, fol. 127rb.

sozusagen verborgen in einem Altar schlummern (*ac private, utpote in altaribus*), sollten sie - mit der nötigen Ehrfurcht - anderswo in Verwahrung genommen werden (*reverenter reservari*)[89].

Kritik an der Kultpraxis der böhmischen Kirche vermischte sich mit der Kritik an ihren Funktionsträgern selbst. Matthias gebärdete sich jedoch weder als Sozialreformer noch als utopisch inspirierter Prediger der »Umwertung aller Werte«[90]. Seine Kritik zielt vor allem auf jene Priester und Kleriker (*sacerdotes et clerici*), die in den Kirchen dem Volk Gelegenheit zu solchen »abscheulichen« Praktiken bieten und durch ihre Predigten sogar noch dazu ermuntern, indem sie ihm geistige Ablässe (*spirituales indulgencias*) dafür versprechen, wenn Gläubige vor einem solchen Bild niederknien, und anderes »schwatzhaftes Gerede«. Matthias zählt zu jener Gruppe spätmittelalterlicher Reformtheologen, die die Ignoranz des klerikalen Fußvolks für Mißstände verantwortlichen machen. Jene *pastores et plebani*, von denen zur gleichen Zeit der Heidelberger Magister Nikolaus Jauer (†1435) behauptete, daß sie »*ex ignorancia sacre scripture et liberalium artium* immer noch an Formen religiöser Verehrung festhalten, die nichts anderes sind als Reste des alten Götzendienstes (*reliquie ydolatriae antiquae*)«[91]. Als innerkirchliche Kritiker befanden Theologen wie Matthias sich oftmals in einer doppelten Frontstellung, die sie sowohl gegenüber einer sophistisch betriebenen scholastischen Schulphilosophie wie auch gegenüber einem aus »Gier« (*avaricia sacerdotum*) und pastoralen Opportunismus gespeisten Amtverständnis auf Distanz gehen ließ. Auch mit seiner Forderung nach der Entfernung solcher »götzendienerisch« verehrter Bilder stand er - wie wir schon sahen - nicht alleine.

Natürlich konnte die Auffassung Matthias' von der »Lesbarkeit der Bilder« und ihrem Geltungsanspruch, Bücher der Laien zu sein, davon nicht unberührt bleiben. Die semantische Struktur bildlicher Darstellungen und die intellektuellen Anforderungen, die ein angemessener Umgang mit ihnen voraussetzte, widersprachen der gängigen Auffassung vom populären Gebrauchswert christlicher Kunst. Auch Papst Gregor hatte das Anbeten (*adorare*) von Bildern - Plastiken und Gemälden (*manufactae vel picturae*) - verboten, ausgenommen, sie werden als heilsbedeutsame Zeichen (*signa significancia*) verehrt. »Denn nur dann sind sie weder Plastiken noch Gemälde, sondern sind Mittler, durch die der heilige Geist handelt beziehungsweise wirkt« (*Quia sic non sunt manufacta nec pictura, sed sunt medium, quo Spiritus*

89 Matthias von Janow, *De ymaginibus*, fol. 127va. - Matthias scheint gegenüber den Reliquien besondere Vorbehalte entwickelt zu haben, er nennt sie verächtlich *cadaveres mortuorum*, ebd, fol. 128va.

90 Vgl. Bredekamp, Kunst als Medium, 243; E.Werner, Johannes Hus, 39ff.

91 Schreiner, Laienfrömmigkeit, 56.

sanctus agit sive operatur)[92]. So hatte es wohl auch Thomas von Aquin gemeint, als er sagte, daß hölzerne und steinerne Bilder »angebetet« *(adorande esse)* werden sollen. Aber er sagte es nicht in der Öffentlichkeit, bemerkt Matthias von Janow, sondern während des Unterrichts. Vieles, das in der gelehrten Disputation erörtert wird, gelangt gleichwohl anders und keineswegs immer nutzbringend an das gemeine Volk. Rechtgläubiger Umgang mit Werken der christliche Kunst setzt somit Bibelkenntnis und Vertrautheit mit theologischen Grundbegriffen voraus[93].

Ähnlich wie im Fall des englischen Theologen Hilton ist die skeptische Distanz zu den *Gregoristen* - wie Karlstadt später verallgemeindernd sagte - unverkennbar. In den Jahren von 1414 bis 1418, dem Höhepunkt der theologischen Auseinandersetzung innerhalb der böhmischen Kirche zwischen den verschiedenen Flügeln der hussitischen Bewegung und Vertretern der römischen Zentrale, lieferte der Traktat des Matthias wertvolle Argumentationshilfen. Unmittelbaren Anlaß zu dieser Kontroverse gaben offenbar bilderfeindliche Aktionen in den ländlichen Regionen Böhmens ab, von denen im Jahr 1416 Berichte nach Prag drangen. Darin werden glaubensabtrünnige, das heißt hussitische Prediger für gewalttätige Ausfälle der Gemeinden gegen den örtlichen Klerus und Einrichtungen der Kirchen verantwortlich gemacht. Die Beschreibung der Vergehen und angeblichen polemischen Äußerungen der Prediger zeigen auffällige Ähnlichkeit mit Anschuldigungen, wie sie gegen waldensische »Häretiker« vorgebracht wurden. Über diese heißt es in einem anonymen Bericht zu Beginn des 15. Jahrhunderts:

> »Und am Karfreitag sagten sie dem Volk, daß es einen Götzen anbete, und sie versuchten dies nachzuweisen, indem sie sagten, daß die Hurer und Kapuzenträger die Messe weder beginnen noch beenden könnten (...) und dann sagten sie verächtlich, 'heute werden die Hurer und Mönche mit Puppen und Götzenbildern spielen'. Als das gemeine Volk dies hörte, verhöhnte und verlästerte es die lobenswerte Art und verließ den Gehorsam«[94].

92 Matthias von Janow, *De imaginibus*, Státní Archív Opava, pobocka Olomonc, C 211, Fol. 393[ra]; vgl. Bredekamp, Bilder als Medium, 369.

93 Matthias von Janow, *De imaginibus*, Státní Archív Opava, pobocka Olomonc, C 211, Fol. 393[rb]: *Multa autem in scolis disputando dicuntur, quod tamen alias ad vulgus plebium exportare et in publico predicare nequaquam est utile.* Vgl. Bredekamp, Kunst als Medium, 369.

94 Anonymer Bericht über Zwischenfälle in der Burg Kosí und in der Stadt Usk, in: F.Palacky(Hg.), Documenta, 637. *Et in die parasceven populo dixerunt, quod adorassent idolum, probantes et dicentes, quia kubenari (concubini) vel kuklikones (cucullati) non incipiunt nec finunt missam. Et ipsi illo die officiaverunt duas missas ex integro in horreo prope Kozí, et addiderunt dicentes contemtuose: [Hodie concubinos et cucullatos pupis et caudicibus lusuros esse]. Vulgus hoc audiens modum laudabilem derridebat, imo blasphemabat, retrahens se ab*

Auch der mit den Reformern sympathisierende Magister Christian von Prag sah in der aufrührerischen Tätigkeit einiger Prediger die Hauptursache für die teilweise zu ikonoklastischen Aktionen ausufernden Reaktionen der Bevölkerung gegen den Klerus. Sie lehnten die offiziellen Kultpraktiken der Kirche als Erfindungen von Menschen ab und forderten die Rückkehr zu den Gepflogenheiten der Urkirche (*ecclesiae primitivae ritus*). Zweifelhafte Reliquien der Heiligen »auf den Misthaufen zu werfen« und ihre Bilder zu verbrennen (*comburere*), wurde nicht nur gepredigt, sondern offensichtlich auch in die Tat umgesetzt. »Wie Du durch Deine Predigten bewirkt hast«, so Magister Christian an Václav Koranda, Prediger in Plzna, »daß die Bilder der Heiligen niederträchtigerweise aus der Kirche geworfen wurden«[95].

Die Angst vor unkontrollierten ikonoklastischen Aktionen war sowohl bei Gegnern wie bei Förderern hussitischer Reformansprüche groß. Verbale Exzesse gegen kirchliche Heilige und quasi-rituelle Profanierungen ihrer Symbole gehörten in den folgenden Jahren zum festen Bestandteil der Vorwürfe hussitenfeindlicher Aufrufe und Konzilsbeschlüsse. Die deformierte Fratze eines längst vergangenen Ikonoklasmus prägte von nun an auch die »böhmische Häresie«. Gewalttätige Vorstöße der Menge, so wollten es Betreiber von Kreuzzügen glauben machen, waren unterschiedslos auf christliche Symbole, Reliquien und lebendige Glaubensvertreter gerichtet. Priester und Plastiken wurden in gleicher Weise an Gliedmaßen verstümmelt, »sie verbrannten Reliquien und Bilder oder zertrampelten sie mit den Füßen«[96].

Tatsächlich hatte Nikolaus von Dresden in einem Traktat, den er ein Jahr zuvor fertiggestellt hatte, den Bilderkult als heidnische Idolatrie bezeichnet und für die Entfernung übermäßig verehrter Bilder plädiert[97]. Die prak-

obedientia. - Die waldensischen Priester polemisierten damit offensichtlich gegen die gemäß christlicher Liturgie am Karfreitag zu feiernde *missa sicca*, einer »stillen Messe« ohne »Wandlung« und Eucharistieempfang. Daher auch der Vorwurf an die Gläubigen, sie beteten einen »Götzen«, das heißt eine nichtkonsekrierte Hostie an. Vgl. L.Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg 1933, II 12f. u. 15.

95 Magister Christiannus de Prachatic graviter reprehendit Corandam praedicatorem Plznensem, quod et in doctrina Christiana et in ritibus ecclesiae novarum rerum studiosus sit (1416). Vgl. Palacky, Documenta, 634.

96 Aufruf des Legaten Branda zum Kreuzzug gegen die Hussiten an die Gemeinde von Regensburg, 31. Mai 1421; vgl. Bredekamp, Kunst als Medium, 268: *...et nihil aliud quam catholicorum sanguinem sitiunt, ecclesias et alia pia loca in dei honorem et sanctorum ejus constructa funditus diruunt, reliquias et imagines cremant pedibusque conculcant.*

97 Nikolaus' von Dresden Abhandlung *De imaginibus* ist Teil eines längeren Traktates über die unterschiedlichen Gattungen der christlichen »Reliquien«. *De imaginibus* wird im Abschnitt über die Eucharistie erörtert. Vgl. J.Nechutová, Nicolai de Dresda 'De imaginibus', in: Sborník Praci Filosofické Fakulty Brnenské University E15(1970) 211-240. Der Edition von Nechutová liegen zwei Handschriften zugrunde: UniBib

tischen Konsequenzen, die Nikolaus einklagt, gehen also kaum über die Forderungen Matthias' von Janow hinaus. Ihr theologisches Wirkungspotential war allerdings ungleich höher. Nikolaus knüpft an den Ansatz Matthias' von Janow an, der Bilder- und Reliquienkritik miteinander verband. Die kirchlichen Kultobjekte bestärken den simplen Gläubigen in seiner verdinglichten Vorstellung der Heilstatsachen. Wie im Fall der Reliquien, glauben sie, daß der Heilige leiblich in seinem Bild präsent sei, das heißt das Bild eine eigene *virtus* besitzt. Nikolaus bestreitet nicht nur die thaumaturgische Funktion einzelner Bilder, sondern darüberhinaus jeden didaktischen Nutzen bildlicher Darstellungen. Wer vor Bildern seine Knie beugt und Kerzen anzündet, begibt sich in einen symbolischen Wahrnehmungs- und Deutungszusammenhang, der von voyeuristischem Verlangen einerseits und visuellen Illusionstechniken andererseits zusammengehalten wird. Gemalte oder geschnitzte *ymagines* der Heiligen sind keine Bücher für gläubige Laien, sondern für Heiden (*quod gentibus pro leccione et eorum scriptura est pictura*), und die Künstler und Maler daher als Fälscher anzusehen.[98] Zwar tragen auch viele Priester, getrieben von ihrer Gier (*maxime sacerdotum avaricia*), zur Festigung solcher Irrtümer bei, die Schuld liegt aber bei den Gläubigen selbst, die aufgrund ihrer eigenen Torheit (*hominum stulticia*), der Lügenhaftigkeit der Maler und des Gauckelwerks der Dämonen durch Idolatrie verblendet werden[99].

Nikolaus' Warnung vor einem unreflektierten idolatrischen Bilderdienst resultiert aus demselben Antrieb, der den englischen Augustiner Hilton zu seinen Äußerungen über die Gefahr ikonoklastischer Strömungen veranlaßt hatte. Beide entwickeln ihre Argumente in historischer Perspektive. Aus der Geschichte der Kirche ist bekannt, daß die Menschen zu dem häretischen Irrtum einer anthropomorphen Vorstellung Gottes neigen (*eresis antropoformitarum*). Aus diesem Grund hat Gott auch die Körper verstorbener Heiliger vor dem Zugriff der Gläubigen geschützt und zusammen mit ihrer Seele in den Himmel entrückt. Die Anbetung und Verehrung von leiblichen Überresten und sogenannten Abbildern (*simulacra*), die eher den gegenwärtigen Anschauungen als den Gewohnheiten der Heiligen zu ihrer Zeit entsprechen, bedeuten demzufolge einen Rückfall in idolatrische Kultpraktiken der Heiden[100]. Die in den Bildern bevorzugte Darstellungsweise gibt diesen zudem eine Anziehungskraft, die den voyeuristischen Begierden des rohen Volkes entgegenkommt. Wer wüßte es nicht, so Nikolaus, wenn die Lieben-

Brünn Mk 102, fol.169ᵛ-181ʳ und UniBib Prag XXIII F 204, fol.50ʳ-61ᵛ.

98 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol.177ᵛ: *...predicti artifices sive pictores moderni merito puniendi sunt ut falsarii.*

99 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol.176ᵛ: *Revera fecit hoc et facit hominum stulticia et maxime sacerdotum avaricia, qui cum talibus populum spoliant et predant.*

100 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol.178ᵛ.

den der irdischen Welt die Züge (*similitudines*) von jemandem erblicken, der der oder dem Geliebten ähnlich ist, den oder die sie einstmals liebten und bis jetzt körperlich begehren, daß diese dann unterschiedlichsten Versuchungen ausgesetzt sind.[101] Die Maler nutzen dies schamlos aus. Denn tatsächlich betrügen sie durch ihre Malereien den Betrachter, indem sie einen Heiligen oder eine Heilige genauso wie einen Buhler oder Buhlerin (*horisator et horisatrix*) darstellen. Und ebenso passen sie sich den Gewohnheiten ihrer Umgebung an, weil sie alles gemäß den Bräuchen, der Kleidung, den Sitten und dem Lebenswandel der jeweiligen Bevölkerung gestalten, so als wollten sie den Heiligen den Einwohnern selbst angleichen und diese wiederum dem Heiligen (*quasi vellent sanctos ipsis incolis consimilare et similes fieri ipsi sanctis*)[102]. Niemals können Bilder ein wahrhaftiges Zeugnis des himmlischen Reiches abgeben. Dies hat zur Konsequenz, daß Nikolaus auch die in Rom verehrten authentischen Bilder Christi (*peplum Veronicae*) und der ehrwürdigen Jungfrau (*Lucas depinxit*) als apokryphe Legenden verwirft[103].

Nikolaus Argumentation bedient sich weder psychologischer noch ästhetischer Erwägungen. Er stützt sich auf anthropologische Gewißheiten. Er mißtraut dem Auge: sowohl demjenigen des im dieseitigen Leben verhafteten Laien, als auch demjenigen des wahren Gläubigen. Um die »wahren Bilder« zu sehen, müssen sie ihre äußeren Sinne verschließen (*sensus exteriores*), um nicht durch sinnliche Verwirrungen und Hindernisse (*sensibiles turbaciones et inpedimenta*) verführt zu werden. Auch bei Nikolaus von Dresden läßt sich die antithetisch angelegte Unterscheidung zwischen wahren und falschen, lebendigen und toten Bildern beobachten, die letztlich jeder bildhaften Repräsentation christlicher Glaubensinhalte die theologische Legitimation entzieht. Was gemeinhin als radikaler Spiritualismus beschrieben wird, scheint somit eher ein Resultat rhetorischer Konventionen gesprochener Sprache zu sein, eines diskursiven, sagen wir: scholastischen Schematismus, der den predigenden Theologen zu bestimmten, rigorosen Kategorisierungen zwingt. Innen - Außen, himmlisch - irdisch, Geist (sic!) - Körper, sichtbar - unsichtbar, Abbild - Götze (*similitudo* und *idolum*) oder eben:

101 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol. 177v: *Quis nesciat, quod cum amatores et mundi amatrices viderint huiusmodi similitudines similes amatoribus et amasiis suis, quos vel quas olim delixerunt vel adhuc carnaliter diligunt, incidunt in temp[t]aciones varias* (...); mit diesem Objekt-Begierde-Modell argumentiert auch der westfälische Kanoniker Henricus von Kepelen rund 50 Jahre später: Viele verlangen, wenn sie von einer schönen Frau hören, nichts nachdrücklicher, als wenigstens ein dementsprechend wohlgestaltetes Bildnis derjenigen zu sehen. Ders., *Tractatus de imaginibus et earum adoratione et veneratione*, ca.1460/70 Berlin StaBi, Ms.theol.lat.quart.174 fol.4v; vgl. auch die schon zitierte Bemerkung Karlstadts über den Bilderverehrer als »Buhler«, ders., *Von der Abthieung der bylder*, fol. CIIIr- CIVr;

102 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol. 177v.

103 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol. 178r.

Ablehnung aller von Menschenhand geschaffenen Bilder versus Akzeptanz von »Spiegelbildern« (*ymago sive speculum*). Als Spiegel der wahren Gläubigen (*veri adoratores*) gelten: die Heilige Schrift, die Gebote Gottes, *in quibus se anime sancte semper inspiciunt* und das vorbildliche Leben jedes guten Menschen, *ad cuius exemplum corrigere possumus vitam nostram*[104].

Bilder als Bücher der Laien? Nikolaus von Dresden hat sich - wie wir sahen - von dieser didaktischen Programmatik grundsätzlich distanziert. Während Theologen wie Holcot, Hilton und der Prager Matthias von Janow an der quasi-kanonischen Formel Gregors festhielten und die illegitime Anbetung christlicher Bilder als Fehltritt des Laien entschuldigten beziehungsweise dem zuständigen Kleriker vor Ort zur Last legten, vertrat er die kompromißlose Auffassung, daß aller Bilderkult Götzenkult sei. Hinter den historischen und anthropologischen Vorbehalten (Anthropomorphismus und Voyeurismus) verbarg sich allerdings noch ein weiteres, nicht minder gavierendes Argument.

> »Was aber wenn Du sagst: Dennoch geschehen Heilungen, Weissagungen und Wunderzeichen, die sich an den Bildern Christi und anderer Heiliger beziehungsweise im Namen Christi und seiner Heiligen zeigen. Dann sage ich: daß dies freilich nichts bedeutet, wenn jene Zeichen dazu führen, daß ein Bild mit größerer Andacht und Ehre behandelt wird als ein anderes, denn diese gewaltigen Zeichen, Weissagungen und Wundertaten sind durch die Machenschaften des Satans vorgetäuscht worden«.[105]

Dämonologische Erklärungsmuster spielten in der Folgezeit eine wichtige Rolle, um die Neigung des »groben« Laien zum Mißbrauch der Bilder plausibel zu machen[106]. Nikolaus' Hinweis auf das identifikatorische Potential, das durch ästhetisches Geschick bildlichen Darstellungen verliehen werden konnte, trat dadurch in den Hintergrund.

Ob die bilderfeindlichen Überlegungen Nikolaus' von Dresden mit den Berichten über die antiklerikale Agitation hussitischer Prediger und ihren Folgen in einem Wirkungszusammenhang stehen, soll vorerst noch dahinge-

104 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol.175^r. Die uns schon bekannte soziale Pointe der Interpretation, d.h. lebendige Bilder = Arme (*pore nedy men*) wird bei Nikolaus von Dresden nicht ausgeführt. Vgl. aber: Jakobus von Mies, wie unten Anm.115.

105 Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol.179/2^r: *Quod si dicas: tamen sanaciones, prodigia et portenta facta per ymaginem Cristi vel aliorum sanctorum vel in nomine Cristi vel sanctorum eius. - Dicendum, quod profecto nichil refert, si illa signa ducant ad reverenciam ymaginis et honorem magis unius quam alterius, quoniam magna signa et prodigia et portenta faccione Sathane menciuntur fieri.*

106 Vgl. auch Bernardin v. Siena, *De Idolatria*, 107ff.; Henricus von Kepelen, *De Ymaginibus*, fol.6^v: *De miraculis seu prodigiis malignorum spirituum;* Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.180^v; Berthold Pirstinger, *Von miszbrauch der pilde*, 597f.; Rüß, *Waher die Bilder oder Götzen*, AIII^r; vgl. allgemein: Camille, The Gothic Idol, 59ff.

stellt bleiben. Doch spätestens mit der Klage des Konstanzer Konzils gegen König Wenzel IV.(1416), daß er gemeinsame Sache mit Hussiten mache und Schänder, Brenner sowie Zerstörer von Bildern des Kruzifixes oder der Heiligen (*imaginum, crucifixi et sanctorum foedatores earumque combustores et destructores*) weder bestrafe noch sich ihnen entgegenstelle, sahen sich einige Repräsentanten der Prager Universität genötigt, zu den ikonoklastischen Vorfällen Stellung zu beziehen[107]. Eine generelle Ablehnung von Bildern wurde als fälschlich verworfen, außerdem wurde dafür plädiert, gemeinsam dafür zu sorgen, daß »Bilder des Gekreuzigten und die seiner Heiligen« nicht ausgelöscht würden. Verbindlich und präziser stellte eine Synode hussitischer Magister in Prag 1418 fest: Bilder sollen in den Kirchen erlaubt sein, sofern sie nicht in übermäßiger Anzahl und in ausschweifender Art angebracht sind. Sie sollen nicht angebetet (*adorentur*) noch kultisch verehrt werden (*colantur*); vielmehr versetzen die dargestellten biblischen Erzählungen die einfachen Gläubigen (*simplices*) durch ihre gefälligere Schilderung (*facilior discursus*) in die Lage, diese zu betrachten und so in ihrer Frömmigkeit zu fördern[108].

Kann man in dieser Formulierung ein Zugeständnis an die offiziell gültige Auffassung von den Bildern als Büchern der Laien erkennen? Ein Traktat des Prager Magisters Jakobell von Mies (†1429), der offensichtlich die Grundlage für die Beschlußfassungen der Universitätslehrer bildete, gibt eine Antwort auf diese Frage[109]. Die Argumente, die Jakobus gegen die kirchlich sanktionierten Formen des Bildgebrauchs anführt, sind erdrückend und decken sich im wesentlichen Punkten mit der Kritik Nikolaus' von Dresden. Offensichtlich schätzte er aber die Gefahr für die böhmische Bewegung, als Bilderstürmer stigmatisiert und verurteilt zu werden, höher als dieser ein. Seine Empfehlungen beruhen nicht auf einer theologisch gemäßigten Haltung, sie schlagen vielmehr eine andere Strategie vor: sowohl gegen ikonolastische Impulse wie auch gegen jede Form der Anbetung (*adoracio*) vorzugehen[110]. Gleichwohl war der Traktat *Posicio de ymaginibus*(1417) nur

107 *Accusatione regis Wenceslai, reginae Sophiae, nobiliumque Bohemorum in Constantiensi concilio propositae*(1416?), in: Palacky, Documenta, 640f.

108 Erklärung der Prager Universität von 1417 in: Palacky, Documenta, 655; die 23 Artikel des Prager Klerus und der Magister vom 28. September 1418 in: ebd., 677-681. Dort heißt es zur den Bildern (*imagines ecclesiae*): *sed solummodo ad nudam significationem rerum gestarum in Christo aut a Christo, quas in iis simplices faciliori discursu possunt respicere et sic in sua devotione promoveri* (681).

109 Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, cod. guelf. 669 (Helmst.), 180r-189r; *Posicio magistri Jacobi de Myza sacre theologie baccallaurei de Ymaginibus*. Über seine Rolle in Prag unterrichtet P. de Vooght, Jacobellus de Stribro. Premier théologien du hussitisme, Löwen 1971.

110 Dies wird in den beiden abschließenden Abschnitten deutlich: Zunächst zitiert Jakobus die bekannten Sätze Papst Gregors an den Bischof Serenus von Marseille, *Et quidem*

als entschiedenes Plädoyer gegen kirchliche Bildausstattungen zu verstehen. Massive Kritik übte der gewandte Theologe an den kommerziellen Interessen des Klerus, der bewußt den gefährlichen Hang der Gläubigen zur Werkgerechtigkeit fördere: In dem Schnitzwerk (*sculptilia*) verehrten sie nicht Christus, sondern Antichristus, das heißt den schnöden Mammon (*ydolum mamone*)[111]. Kritik übte er gleichfalls an der Kunstfertigkeit und verführerischen Ausgestaltung bildlicher Darstellungen der Heiligen. Sie seien dem schwankenden Gemüt der Laien nicht angemessen und zielten allein auf deren fleischliche Begierden (*amor carnalis*)[112]. Schließlich sei es ein Irrtum zu behaupten, die Gläubigen würden durch den Anblick eines Bildes nachdrücklich zur Andacht bewegt. Deutlicher seien die Zeichen göttlicher Schönheit (*signatura dive pulchritudinis*) in der Schöpfung als in den Erzeugnissen menschlicher Kunstfertigkeit zu erkennen[113]. Explizit wendet sich der Prager Theologe gegen die Bildtheologie Thomas' von Aquin: *Item, talis modus honorandi et colendi ymaginem non esse fundabilis in scriptura*[114]. Die Konsequenzen, die sich aus den Ausführungen Jakobus' von Mies ergeben, bestätigen daher die Haltung Nikolaus' von Dresden: Statt der künstlichen Bilder sollten besser die lebendigen Bilder (*ymagines vivae*) versorgt werden. Außerdem seien überall dort, wo die Andacht der Gläubigen durch die Bilder vom wahren Gottesdienst (*verus cultus*) abgelenkt würden, diese zu entfernen (*deberent removeri ab oculis fidelium*)[115]. Festzuhalten bleibt, daß der Prager Theologe den autoritativen Worten Papst Gregors nur soweit folgte, wie sie die Zerstörung der »Götzenbilder« betrafen, von einem didaktischen Nutzen wollte er nichts wissen: Die Bilder seien der Grund für alles Übel in der Kirche (*omni deordinacione et abusu*) und ihr Gebrauch beruhe allein auf Gewohnheit und Tradition (*esse sola consuetudo humana et tradicio hominum*)[116].

Noch Jahre später, während der Verhandlungen des Baseler Konzils über eine Einigung mit den Vertretern des böhmischen Klerus (1433) lautete ein Vorwurf, daß sie die »Bilder Christi, des heilbringenden Kreuzes wie auch der ehrwürdigen Jungfrau und der Heiligen nicht verehren, sondern zer-

quia eas adorari vetuisses omnino laudamus/fregisse vero reprehendimus. Im letzten Abschnitt beruft er sich auf Robert Holcot, *melius tamen* [...] *adoracionibus abstinere*. Vgl. Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol. 189r.

111 Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.188r.

112 Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.188r.

113 Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.186v.

114 Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.187r.

115 Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.183v.

116 Jakobus von Mies, *Posicio de ymaginibus*, fol.188r. Jakobus schließt sich der Auffassung an, daß viele Irrtümer durch eine unbedarfte Auslegung (*simplicitate rustica*) der Bibel hervorgerufen werden: *Sic antropoformite dicti sint*; vgl. ebd., fol. 188v.

brechen und verbrennen« (*confrigendae et comburendae*).[117] Die Anhänger des Hus blieben in den Augen der Vertreter Roms Ikonoklasten.

6. *Zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie. Die innerkirchliche Kritik am Mißbrauch von Bildern in Frankreich, England und Deutschland*

Der Konflikt mit den Prager Reformtheologen hatte deutlich gemacht, daß der Konsens, der die Bilder als Instrumente zur Belehrung des Laien rechtfertigte, brüchig geworden war. Selbst ein der Häresie unverdächtiger Legat Roms wie Nikolaus von Kues forderte im Rahmen von Reformsynoden, die er nördlich der Alpen besuchte, die verantwortlichen Bischöfe und Vikare auf, das religiöse Leben in ihren Diözesen ständig zu kontrollieren. Bilder, die das Volk durch ihre kunstvolle Komposition (*dispositio figurae*) mehr als es dem Heil des Glaubens zuträglich ist anziehen, sollten vorsorglich entfernt werden (*tunc imaginem tollant, et alias omnino provideant, ne idololatriam committant*)[118]. Ähnliche Beschlüsse wurden in diesem Zeitraum auch von anderen Reformsynoden verabschiedet. In Paris hatte schon einige Jahre zuvor Johannes Gerson, der Kanzler der Sorbonne, Kritik an einer Statue geübt, die zum Bestand der Kultobjekte des dortigen Karmeliterklosters gehörte. In seiner Predigt hatte er die Darstellung der Trinität im »Bauch« (*ventre*) der Jungfrau Maria als glaubenswidrig und areligiös (*cause d'erreur et d'indevocion*) hingestellt. Zweifellos schwingt hier auch die harsche Kritik der Lollarden an vergleichbaren Trinitätsdarstellungen des englischen Raums mit.[119] Kurze Zeit später wurde Gerson in einen Konflikt zwischen dem

117 Die 28 Artikel, die den Vertretern Böhmens auf dem Baseler Konzil vorgehalten wurden, in: Carl Josef von Hefele, Conciliengeschichte, Bd.7, Freiburg 1874, 506-508; Artikel 13 behandelt die Bilderfrage.

118 Protokoll der Provinzialsynode Köln 1452, in: Joseph Hartzheim/Johann Schannat (Hgg.), Concilia Germaniae, Bd.V, Köln 1763, 416; vgl. Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit, 58.

119 Die Weihnachtspredigt von Gerson (gehalten am 25.12.1402) in: ders., Œuvres Complètes, ed. P.G. Glorieux, Paris 1968, VII.2, 963. Wyclif's Kritik an Trinitätsdarstellungen in: Aston, England's Iconoclasts, 99. In diese interessante ikonographische Diskussion wird man ebenso die Klage des Erzbischofs von Florenz (†1459) einordnen können, der sich ebenfalls über unzulässige Darstellungen der Trinität geäußert hatte: *Reprehensibiles etiam sunt cum pingunt ea, quae sunt contra fidem, cum faciunt Trinitatis imaginem unam personam cum tribus capitibus, quod monstrum est in rerum natura*. Vgl. Antoninus von Florenz, Summa Theologica, Vol. III, Tit. 8, sect.4, Cap. 11. Auch Jakobus von Mies (*Posicio de ymaginibus*, fol.188^v) glaubte, daß Bilder, die Gott als Greis darstellen, eher ihre Zerstörung hervorrufen würden (*potius destruccionem illius imaginis...exclamatur*). - Nikolaus von Dresden, *De imaginibus*, fol.178^v: *Et rogo, an non pudet sic depingere Trinitatem, cum tali scilicet effigie, ut Pater barbatus et vetulus depingatur?* - Zur Kritik an unzulässigen Innovationen Pariser Künstler im Rahmen eines Reliquienprozesses

Domstift und den Benediktinern von St.Denis verwickelt, die beide behaupteten, in Besitz der authentischen Reliquien des als heilig verehrten Stadtpatrons Dionysius zu sein. In der Auseinandersetzung spielten Bilder, die als Beweismittel für den Hergang des Martyriums herangezogen wurden, eine wichtige Rolle. Die Mönche wurden beschuldigt, Bücher mit Bildern angefertigt zu haben, die den tasächlichen Sachverhalt verfälschten, und Propaganda zu ihren Gunsten betrieben zu haben. Daraus zogen die Domherrn die Konsequenz, diese zu zerstören.

> »Denn ein Irrtum in Taten entspricht dem in Worten (*in factis sicut in dictis*) und folglich ist er, wenn er in Worten untolerierbar ist, genauso untolerierbar in Bildern (*picturis*). Daraus folgt, daß es nötig ist, diese Skulpturen und Bilder zu zerstören (*destruire et démolir lesdiz ymages et peintures*), weil sie einen untolerierbaren Irrtum enthalten und zu erkennen geben, sowie weil sie unterstellen, daß die übrige Christenheit mit Ausnahme von ihnen absolut untolerierbar irre«.[120]

Langfristig hat sich der Prozeß für die mit dem königlichen Hof durch Verwandtschafts- und Klientelbeziehungen verbundenen Chorherrn Notre Dames als erfolgreich erwiesen. Dionysius-Darstellungen, die den Heiligen mit sauber abgetrennter Schädelkalotte zeigen (ein Mißgeschick des Henkers lt. legendarischem Bericht), fanden - so das Ergebnis kunstgeschichtlicher Forschung - weit über Paris hinaus zahlreiche Nachahmer.[121] Weniger erfolgreich scheint dagegen die Forderung nach umgehender Beseitigung irrtümlicher Darstellungen gewesen zu sein. Bisher ist nur aus den Inventarlisten des Jean Duc de Berry ein Fall bekannt, daß eine Sitzstatuette des Hl. Dionysius, *tenent son chep mitré entre ses mains*, zerstört wurde. *Fracta fuit dicta ymago*, heißt es dazu lakonisch in der entsprechenden Randbemerkung.[122] Immerhin scheute man sich nicht davor, verbale Forderungen auch in die Tat umzusetzen. Darüberhinaus hatte sich aber auch in dieser Auseinandersetzung zwischen Ordensgeistlichen und Weltklerus gezeigt, daß der Topos von den »Büchern der Laien« fortwährend in Frage gestellt wurde.

Auf das Argument der Mönche, daß ihre Auffassung durch alte Malereien gestützt werde, *lesquelle sont les livres des simples gens et personnes laycz*,

vgl. Delaborde, Le procès du chef du Saint Denis en 1410, in: Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France 11(1884)297-409, hier: 401.

120 Das Protokoll des Prozesses in: Delaborde, Le procès, 397; vgl. Ingeborg Bähr, Aussagen zur Funktion und zum Stellenwert von Kunstwerken in einem Pariser Reliquienprozeß des Jahres 1410, in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 45(1984)41-57.

121 LCI, Bd.6, 63ff.

122 J. Guiffrey (Hg.), Inventaires de Jean Duc de Berry (1401-1416), 2 Bde., Paris 1894/96, II 13; vgl. Bähr, Reliquienprozeß, 51f.

erwidern die Domherren, daß viele fehlerhaften Darstellungen bekanntlich dem Leichtsinn des Künstlers zuzuschreiben seien (*on voit communément que ouvriers se délitent à faire nouvelles et diverses manières et contenances et par autres manières que ont fait les anciens*)[123]. Aber auch die Mönche selbst hätten sich solcher Vergehen schuldig gemacht, denn sie hätten völlig neuartige Bilder (*pourtraictures toutes nouvelles*) nach ihrem Belieben (*à leur plaisir et comme ilz ont volu*) herstellen lassen und diese an Fürsten oder Prinzen gesandt, um jene in ihrem Sinne zu beeinflussen (*pour avoir de leurs biens à tenir et croire leur opinion*). Weit davon entfernt, dem leseunkundigen Betrachter durch Bilder zu vermitteln, was der Gebildete sich durch Lektüre aneignet, suggeriert das Zusammenspiel von Bild und Text in den illustrierten Heiligenviten eine Sinnidentität, eine Eindeutigkeit der legendarischen Überlieferung, die schon von zeitgenössischen Theologen bestritten wird. In den Augen der Pariser Domherren waren die von den Mönchen präsentierten Bilder das Resultat einer gezielten Stiftungs- und Dedikationspolitik und der kulturellen Macht der Klöster, Deutungstraditionen zu begründen und diese gegen konkurrierende Interessen durchzusetzen.[124]

Aus der Perspektive der Theologen des Nordens scheint sich die Haltung des Publikums den Bildern gegenüber zunehmend zu polarisieren. »Idolatrie wurde nirgends ein so skandalöses und so drückendes Problem wie in Deutschland; sie war ein Mißbrauch, den die Theologen ständig anprangerten, wenn

123 Zur Schelte der Künstler s.o. S. 57, Nikolaus von Dresden; allgemein: Bähr, Reliquienprozess, 46ff.; R. Berliner, The Freedom of Medieval Art, in: Gazette des Beaux-Artes 28(1945)263-288, hier: 282ff. - In einer wortreichen Auseinandersetzung zwischen dem Dominikaner Peter Wichmann und dem Minoriten Nikolaus von Thurgau in Breslau 1427, bemerkte der Dominikaner, daß es Künstlern nicht erlaubt sei, ohne Einwilligung von höherer Seite, sich irgendwelche neuen und eigenwilligen Figuren auszudenken, die dann vom einfachen Volk verehrt werden sollten (*non licuit alicui figuras novas et privatas a simplicibus venerandas excogitare, sine determinatione Romani Pontificis*). Darauf antwortete dieser, daß dann wohl demnächst jeder, der eine bislang ungesehene Figur malen wolle, zuvor zum Papst gehen müsse. Er kenne einen Nürnberger Maler, der sich tausende neuartige Dinge ausdenken könne (*qui mille modos, ut ita dicam, novit imaginando excogitare*) von Christus, der Jungfrau und den Heiligen. Daher glaube er, daß wohl niemand eine Entscheidung des Papstes darüber einholen werde, weil dies weder bisher notwendig war, noch heute notwendig sei. Gegenstand des Streites war eine figürliche Darstellung des Namens Jesu, die der Franziskaner den Mitgliedern des städtischen Rates übergeben hatte; vgl. C. Franklin Arnold, Die schlesische Bewegung über die symbolische Figur des Jesusnamens im Jahr 1427, in: Geschichtliche Studien für Albert Hauck, Leipzig 1916, 191-202. - Etwa zur gleichen Zeit hatte sich auch Bernardin von Siena wegen angeblich idolatrischer Anbetung des Namens Jesu in Rom zu verantworten; vgl. Origo, Der Heilige der Toskana, 104ff.

124 Die Vorwürfe der Domherren in: Bähr, Aussagen zur Funktion, 49f.; zur rhetorischen Konzeption mittelalterlicher illustrierter Handschriften vgl. Camille, Seeing and reading.

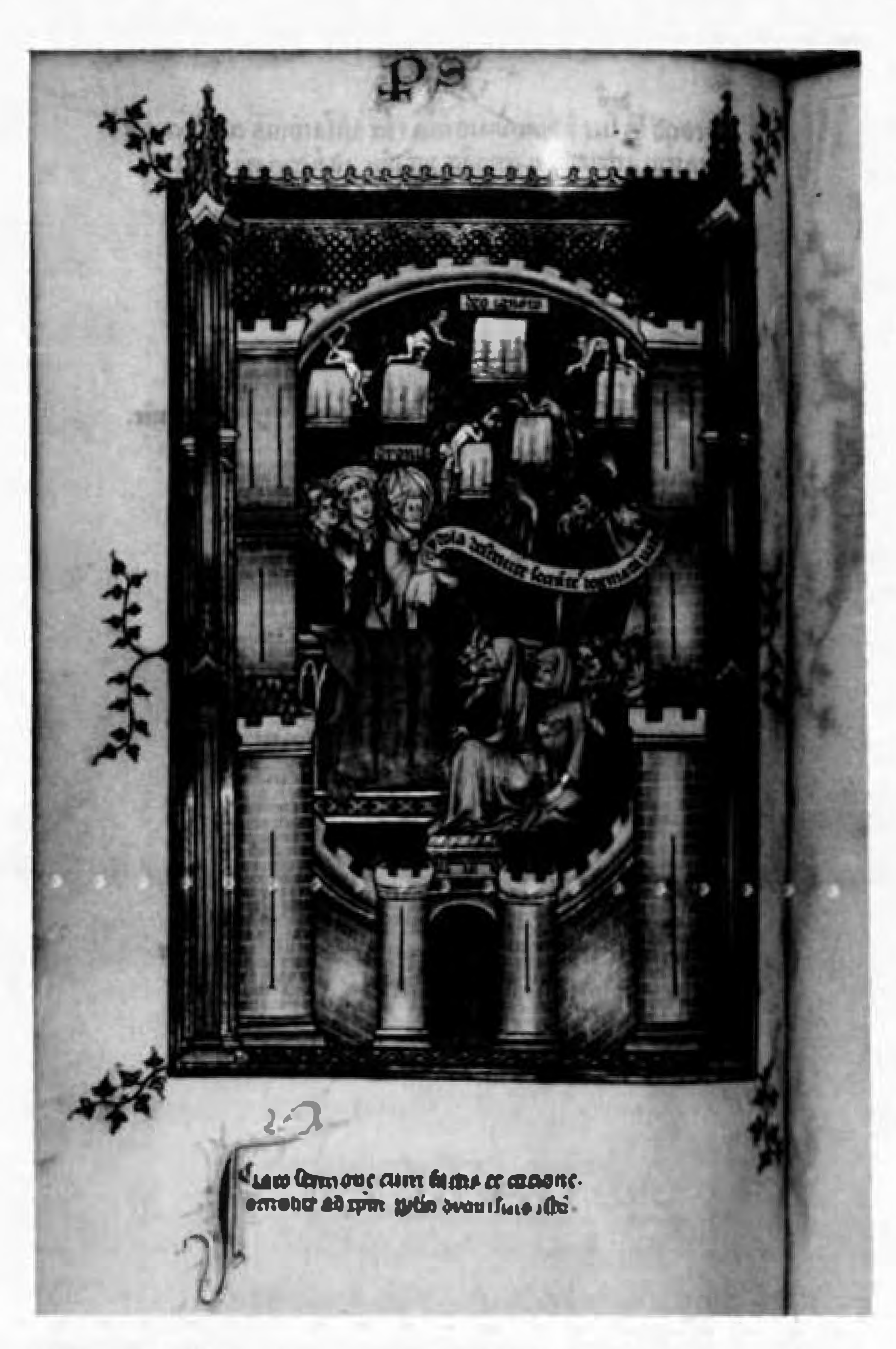


Abb. 2: Dionysius läßt die heidnischen Götzen beseitigen: *Ydola destruite sectantes dogmata vite.* Die Miniatur, in: »Vie et miracles de St.Denis«, ca. 1317, Paris BN; Qu.: Foto Marburg, Nr. 164133.

auch in einer stereotypen und recht hilflosen Weise«.[125] Ebenso groß war aber auch die - wie wir sahen nicht unbegründete - Angst vor ikonoklastischen Gewaltakten widerspenstiger Kleriker und glaubensabtrünniger Laien. Die Warnung des päpstlichen Legaten Branda, der es verstand die Zerstörungswut der Hussiten in den grellsten Farben zu schildern, fand auf Konzilien und Provinzialsynoden in Deutschland entsprechende Resonanz. Wie schon 1423 in Mainz wurde im gleichen Jahr in Köln vor den Anhängern der Wyclif'-schen und Hussitischen Häresie gewarnt (ein Ablaß von 40 Tagen für Informanten), die »die Bilder zum Lob des Gekreuzigten und der ehrwürdigen Jungfrau verbrennen und verwüsten«[126]. Während des Baseler Konzils wurden einige Diener der böhmischen Abgesandten beschuldigt, Kruzifixe und Heiligenbilder schmählich behandelt zu haben[127]. Die Legenden, die sich um durch Böhmen verletzte Kultbilder Marias (Tschenstochau und Heiligenblut) ranken, haben die Gefahr des Ikonoklasmus auch über die Wahrnehmungsschwelle schriftlicher Diskurs- und Kommunikationszusammenhänge hinaus popularisiert. Wie eine Vorwegnahme der *Klagrede der armen verfolgten Götzen* in der Reformationszeit muten beredte Devisen an,

125 Michael Baxandall, Die Wirklichkeit der Bilder, Ffm. 1987, 57.

126 Text bei J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio,* Vol. 28, Graz [2]1961, col. 1049-1058.

127 Hefele, Conciliengeschichte, Bd.7, 505.

mit denen Künstler wie Lucas Moser nun ihre stummen Heiligen versahen: *schri.kunst.schri.vnd.klag.dich.ser.din.begert.jecz.niemen.mer. so.o.we.i432*[128].

Südlich der Alpen nahm man solche Probleme eher mit Gelassenheit zur Kenntnis. »Es kann sein«, so meinte der humanistisch gebildete Kanzler von Florenz Coluccio Salutati,

> »daß das unwissende Volk mehr und anders über sie (die Bilder, Nsch.) denkt, als es sollte (...) solange wir dieses Bild als etwas von Menschenhand Gemachtes auffassen und nicht als etwas Göttliches, sondern als Abbild der göttlichen Vorsehung, Lenkung und Bestimmung (...) wer könnte ernstlich darüber klagen?«.[129]

Antoninus, der Erzbischof des expandierenden Stadtstaates, hatte zwar mancherlei Einwände gegen die geradezu »lasziven« Phantasien einiger »moderner« Künstler und zahlreicher, der Rechtgläubigkeit widersprechender Darstellungen[130]. Dies führte allerdings zu keiner grundsätzlichen Infragestellung der christlichen Bildkunst. Vielmehr gelang es humanistischen Reformern sogar - anders als im Norden - ästhetische Innovationen mit Forderungen der Theologie in Einklang zu bringen. Selbst so entschiedene Kritiker des zügellosen und ausschweifenden städtischen Lebens wie Johannes von Capestran (†1456) oder Girolamo Savonarola (†1498) hielten an der an sie weitergereichten Formel ihrer Ordensgründer fest, daß »die Figuren der Kirche die Bücher der Kinder (sind und) den Ungebildeten und Unkundigen an Stelle des Lesens zu Hilfe kommen«.[131] Kunsthistoriker haben mit der wachsenden Bedeutung des Bildes für die individuellen Formen der Frömmigkeit neue Bildformen und »eine jetzt allgemeine Praxis« der Bildandacht in Beziehung gebracht, »für welche die Mystik das Ideal, aber nicht die Regel darstellt«.[132] Der auch in Italien mit Nachdruck geförderte Eucharistiekult, eine »Neubewertung des Bildes im Kontext der bildungsmäßig-sozialen Umschichtung« und der »Prototyp der neuen Laienfrömmigkeit, der heilige

128 Vgl. P.Strieder, *Schri.kunst.schri.vnd.klag.dich.ser..*, in: Anz. d. Germanischen Nationalmuseums (1983)19-26. - *Klagrede der armen verfolgten Götzen...* Holzschnitt von Erhard Schoen, Nürnberg 1530, in: W.L.Strauss (Hg.), The Illustrated Bartsch, Bd.13, New York 1984

129 Coluccio Salutati, *De fato et fortuna*, Bibl.Vat. Ms.Vat.lat.2928, fol. 68v-69r. Vgl. Baxandall, Giotto and the orators, 61 (Anm.).

130 Antoninus von Florenz, *Summa Theologica*, III.8.4; vgl. C.Gilbert, The Archibishop on the painters of Florence 1450, in: Art Bull. 41(1959)76f.

131 Vgl. Bredekamp, Renaissancekultur als »Hölle«, 51f.; die Reihe der Prediger, die sich wörtlich in diesem Sinn äußern, reicht von Giordano da Rivalto (1305), über Giovanni Dominici (1405) bis Michele da Carcano (1492) beziehungsweise den schon genannten Savonarola.

132 Belting, Bild und Kult, 459ff.

Franziskus« werden dafür verantwortlich gemacht.[133] Diese grundsätzlich ungefährdete und unbedrängte Situation der christlichen Bildkunst zog - trotz gelegentlicher Verluste durch sogenannte »bruciamenti« (Verbrennung der Eitelkeiten)[134] und der eindringlichen Warnung vor einer götzendienerischen Verehrung der Heiligenbilder (*idolatriae cultus*) durch Prediger wie Bernhardin von Siena (†1444)[135] - keine auch nur annähernd intensive Auseinandersetzung über den theologischen Stellenwert des Bildes nach sich. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, im Umfeld der theologischen Debatten, die durch das Tridentinum ausgelöst wurden, kam es hier zu einer vergleichbaren Häufung von Abhandlungen, die über eine grundsätzliche Reform des katholischen Bilderwerks Überlegungen anstellten.

Anders im Norden: Aufgrund der skizzierten doppelten Gefährdung des christlichen Bilderdienstes bemühten sich nun auch namhafte Theologen darum, rechtgläubige Verehrung von abergläubischem Mißbrauch zu trennen und eine verbindliche Grundlage für die Verwendung von Bildern festzuschreiben. Die Traktate des englischen Karmeliters Thomas Netter (†1431) *De cultu imaginum* und des Wiener Universitätslehrers Nikolaus von Dinkelsbühl (†1433) *De adoratione ymaginum* sind in unmittelbarer Auseinandersetzung mit den »ikonoklastischen« Glaubensdissidenten Wyclif und Hus in den 1420er bzw. 1430er Jahren entstanden. Beiden ist gemeinsam, daß sie sich gegen die geforderte Abschaffung der Bilder wenden. Sie bedienen sich sowohl historischer als auch im engeren Sinne theologischer Argumente, um den Bilderdienst zu rechtfertigen und versuchen damit schließlich die bekannte didaktische Begründung, das heißt ihre integrative Funktion für die Emanzipationsansprüche des Laien zu retten. Über die konkreten Beziehungen zwischen Bild und Betrachter sowie die religiösen Funktionen des Bildes formulieren sie allerdings unterschiedliche Ansichten, die sich auch in der nun nicht mehr abbrechenden Folge von Traktatschriften zur Bilderfrage niederschlagen[136].

133 Krüger, Lesbarkeit von Bildern, 119ff.; ders., Der frühe Bildkult des Franziskus, 50ff.

134 Im Gegensatz zu Feld (Ikonoklasmus des Westens, 98) kann Bredekamp (Renaissancekultur als Hölle, 60) einige, offenbar singuläre Fälle von »Ikonoklasmus« glaubhaft machen.

135 Bernardin von Siena, *De idolatriae cultu*, in: Opera Omnia I, Sermo X, Florenz 1950, 108: *sicut et forsitan multi simplices hodie sunt qui inter imagines sanctorum et ipsos sanctos in suis orationibus non distinguunt, immo orationes, quas ad sanctos facere debent, ad ipsas imagines faciunt.*

136 Für den deutschsprachigen Raum finden sich Erörterungen in Dekalogerklärungen, Trost- und Beichtspiegeln und anderen katechetischen Texten für den Laien von Nikolaus von Dinkelsbühl, StaBi Berlin, Ms. germ. fol.1316, fol. 79r- 83r (Auslegung zum 1. Gebot); Johannes Nider, StaBi München 2° Mc.c.a.394, fol.50r-52v (Auslegung zum 1. Gebot); Hieronymus Pollster, StaBi München Cgm 1004, fol.52v-53r (Auslegung zum 1. Gebot); Jan Hus, *Dat bokeken van deme repe - De uthlegghinge over den louen,*

Wollte man - wie es häufig geschieht - diese sehr komplexen Überlegungen einer ins Extreme getriebenen spätmittelalterlichen Spiritualität subsumieren oder ihnen gar eine scholastisch-spitzfindige Attitüde unterschieben - beides würde ihnen nicht gerecht. Die Texte zeigen die gesamte Bandbreite des späteren reformatorischen Streites um die Bilder: Sie berücksichtigen das Problem der Heiligenverehrung, die »Frage nach der Abbildung von Wirklichkeit durch Zeichen, Symbole und Sakramente« ebenso wie soziale Aspekte[137]. Schließlich relativieren sie auch die alles überragende Gestalt des humanistischen Vordenkers Erasmus, der sozusagen vor dem Dammbruch der Reformation die unterschiedlichen Ströme spätmittelalterlicher Kirchenkritik noch einmal in sich zu bündeln versuchte[138]. Emsers Hinweis, daß Karlstadt seine Argumente *nit ans seynem kopff erdicht/sonder von Wickleffs vnd Hussen bucher gebetelt* trifft zweifellos zu, aber dies gilt auch für ihn selbst[139]. Seine aus der gelehrten Tradition geborgten Gründe zur Rechtfertigung der Bilder reichen direkt in die Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts zurück.

Die Texte des Wiener Universitätlehrers und des englischen Karmeliters gehen zunächst detailliert auf die Vorwürfe der Bildergegner ein. Zum Teil können diese unmittelbar auf die bereits bekannten Traktate der Lollarden und böhmischen Reformer bezogen werden, teilweise werden wir mit noch unbekannten Argumenten konfrontiert. Eines fällt sofort ins Auge: die Debatte über das erste Gebot ist keineswegs dominierend. Nikolaus von

hg. v. E. Beyreuther/G. Meyer/A. Molnár, Hildesheim - New York 1971 (Auslegung 1. Gebot). Ferner theologische Abhandlungen für Prediger und Angehörige des niederen Klerus von Henricus von Kepelen, StaBi Berlin Ms.theol.lat.4° 174, fol.1r-12v (*De ymaginibus*); Gottschalk Hollen, StaBi München 2° P.lat.755, SVIv- TIIr (*Sermo de imaginibus*); Daniel Zangenried, UniBib Erlangen, Hs 4° Theol. V 90°(5) *Sermo de Imaginibus*(1502) und im Rahmen einer spätmittelhochdeutschen Übersetzung des Rationale Wilhelm Durandus', vgl. G.H.Buijssen (Hg.), Durandus Rationale I-III, 42ff und allgemein die Hinweise in: K.Schreiner, Marienverehrung, 348-351.

137 Vgl. Köpf, Bilderfrage, 49f.; Carlos M.N. Eire, The Reformation Critique of the Image, hat erst kürzlich auf die Vielschichtigkeit der reformatorischen Kritik an den Bildern hingewiesen. Er nennt vier Komponenten: biblische Grundlagen, Spiritualität, anthropologische Annahmen und soziale Prinzipien. Wenn die in letzter Zeit von einigen Historikern geäußerte Auffassung über den reformatorischen Bilderstreit (»Wirklich neu war kaum ein wichtiger Gedanke«) zutreffend ist, so scheint dies auch für die Komplexität der vorgetragenen Argumente, die von Nikolaus und Thomas vertreten werden zu gelten.

138 Als exemplarischen Beleg die Bemerkung Felds, Ikonklasmus des Westens, 110: »Die Auseinandersetzung der Reformatoren mit Reliquien und Bilderverehrung, Wallfahrten und Zeremonien der katholischen Kirche ihrer Zeit ist ohne die Kritik des Erasmus am Kult nicht denkbar«; vgl. auch Köpf, Bilderfrage, 48 und Göttler, Disziplinierung des Heiligenbildes, 282.

139 Hieronymus Emser, *Emsers vorantwortung*, AIIv.

Dinkelsbühl gliedert seine Überlegungen in vier Punkte: 1. Die Geschichte der christlichen Bilderverehrung; 2. Die theoretische Begründung des Bilderdienstes; 3. Warum sie in der (alttestametarischen) Vergangenheit verboten waren; 4. Welche Form der Verehrung ihnen zukommt.[140] Beide sind sich in ihrem grundsätzlichen Urteil einig: Diejenigen, die Bilder Christi, der Gottesgebärerin oder der Heiligen als Idole bezeichnen und sie zerbrechen sind als Bilderbrecher (*Iconoclasta, id est Imaginifragus*) zu bezeichnen. Sowohl ihre Führer (*principes*), wie auch ihre Ratgeber (*auctores*), Förderer (*commendatores*) und Helfershelfer (*cooperatores*) sind gemäß den Beschlüssen des siebten Konzils (787 Nicäa) zu verbannen.[141]

Nikolaus von Dinkelsbühl und Thomas Netter stellen historische Gründe, die den kontinuierlichen Einsatz von Bildern seit der christlichen Urgemeinde belegen sollen, jeweils an den Anfang ihrer Überlegungen.[142] Die in Rom aufbewahrten authentischen Bilder Christi und der Jungfrau Maria werden als Belege für die positive Einstellung Christi zu den Bildern angeführt.[143] Erst siebenhundert Jahre später hätten Juden, glaubensabtrünnige Christen und Türken damit begonnen, gegen die Bilder zu netzen.[144] Beide berichten dann ausführlich über den Byzantinischen Bilderstreit und die römischen Synoden unter Gregor II.(†731) und Stephanus III.(†757), die die *violatores* und *prophanatores* der Bilder mit dem Bann belegen. Schließlich wurde durch die Pariser Synode (767) unter Papst Hadrian I.(†795) und Pippin (†771) diese Häresie beendet und während der anschließenden Synode in Konstantinopel unter Hadrian und dem Patriarchen Tharasius die Verbannung von Ikonoklasten (*iconoclastae*) und ihren Helfern beschlossen.

In der Auseinandersetzung mit Lollarden und Hussiten, die behaupteten, daß die Urkirche keine Bilderverehrung kannte, hat der Streit um die Bilder eine historische Dimension bekommen. Die Kirche fühlt sich unter Begründungszwang und beginnt nun die Geschichte der Kunst des Abendlandes zu schreiben. Mit dieser Geschichte lieferten die Theologen, wie Belting formuliert, »die Theorie für eine Praxis, die sie schon antrafen«.[145] Ihre

140 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.212^{r}.

141 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 906.

142 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.212^{r}-213^{v}; Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 902-909.

143 Genannt werden: das sogenannte Abgar-Bildnis, die VeronicaLegende und die Lukas-Bilder; schon 1305 hatte Giordano da Rivalto in einer Predigt behauptet, alle Bilder gingen letztlich auf die Hände von Heiligen zurück: *Avvene ancora un' altro grande testimonia, cioè le prime dipinture che vennero di Grecia di loro (...) perrochè le dipinture vennono tutte da' santi primamente* (u.a. Nikodemus, Lukas), vgl. E.Narducci, Prediche inedite, 170.

144 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 904: *Ecce Judaei, Bezeritae quoque refugi, & Reges haeretici cum Turcis, & Paganis in persecutione communicant.*

145 Belting, Bild und Kult, 54.

Geschichte der mittelalterlichen Kunst beschränkt sich allerdings nicht auf ein durch soziale und herrschaftliche Bedingungen geprägtes Mit- und Gegeneinander von »Bild und Kult«. Aufgrund der doppelten Frontstellung wird sie vielmehr zu einer Geschichte des Sündenfalls, zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie. Durch den Rekurs auf das historische Exempel »Byzantinischer Bilderstreit« werden die bilderfeindlichen Äußerungen theologischer Dissidenten als ein Wiedererstarken der ikonoklastischen Bedrohung wahrgenommen. Die schon erwähnten, von nationalen Untertönen nicht freien Legenden, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Kreise deutscher Theologen kursieren, erleben hier ihre Geburtsstunde. Neben Eck und vielen anderen ist auch beispielsweise Emser davon überzeugt, daß Karl der Große das Abendland vor der Häresie des Felix[146], *der tzu abthung der bilder ouch geraten het*, bewahrt hat. Aber nicht nur das:

> *Do aber Obgemelter Constantinus vnn seyne nach volger ouch nach disem gehaltenen concilio (Nicäa II) bey dem doch die Keyserin hyrene selber gewest/von vorwolgung der bilder vnd ander ketzerey noch nit ablassen wollen/ hat enntlich der Bapst Adrianus vnd nach im Leo tercius auff lange beth vnd flehen der Romer/das Keyserthumb durch rechtlich erkentnis von den krichen genomen/vn den Tewtschenn in die person Caroli an stat gotes vnd der heiligen zwolffboten Petri vnd Pauli heymgestelt.*[147]

Wie wir noch sehen werden, hat die rückgewandte Perspektive auf die Geschichte der Bilder im Abendland nicht nur dem Schreckbild des Ikonoklasmus in Gestalt von Lollarden und Hussiten neue Konturen gegeben. Die Auffassung, sich in einer bilderfeindlichen Umgebung zu befinden, wurde noch zusätzlich durch antijüdische Polemiken, denen neben Hostienfreveln vor allem die Verletzung und schändliche Profanierung von Kultbildern vorgeworfen wurde, verstärkt[148].

Wenn auch der apologetische Charakter beider Traktate nicht zu übersehen ist, so geben doch beide Autoren Überlegungen Raum, wie es zum Mißbrauch der Bilder kommen kann und welche Maßnahmen dagegen geboten erscheinen. Während von den Autoren bilderfeindlicher Schriften auf die Gefahr dämonischer Interventionen hingewiesen wird - ein Argument, das auch von vielen anderen Theologen geteilt wird - vermeiden sowohl Thomas

146 Felix von Urgel (+818), Bischof der gleichnamigen spanischen Stadt in den Pyrenäen, wurde - so behauptet Emser - auf dem Konzil v. Frankfurt (794) als Anhänger häretischer Lehrsätze (Adoptianismus) verbannt. R. Bellarmin hat im 16. Jahrhundert diese irrtümliche Annahme richtig gestellt. Siehe unten, S. 81.

147 Hieronymus Emser, Emsers Vorantwurtung, CII^{r}. Vgl. auch Martin Bucer, Das einigerlei Bild, Straßburg 1530, CIII^{r}; Johannes Diettenberger, Fragstuck an alle Christglaubigen, Frankfurt 1529, YII^{r}.

148 Siehe unten, S. 104ff.

als auch Nikolaus dieses Erklärungsmodell[149]. Im Gegensatz zu dem wiener Gelehrten, der auf die Irrtümer einer anthropomorphen Gottesvorstellung (*error antropomorfitarum*) beziehungsweise einer falschen Form der Verehrung (*dulia, hyperdulia, latria*) verweist, liefert der englische Karmeliter zur Erklärung des Vorgangs einige interessante wahrnehmungstechnische Beobachtungen.

Aufgrund gewisser formaler Übereinstimmungen glauben viele Menschen, daß zwei durchaus unterschiedliche Dinge identisch sind. Thomas erklärt dies aber nicht nur mit der gängigen Unterscheidung von Wesen (*essentia*) und Form (*figura & forma*) eines Gegenstandes, sondern durch Vergleiche mit optischen oder ästhetischen Produktionsprozessen. So wird die farbliche Erscheinung eines Gegenstandes nicht durch einen substantiellen Austausch zwischen gesehenem Objekt und Auge erzeugt, sondern durch die Farbe des Gegenstandes wird der Sinn angeregt (*non reciperet aliquam coloris speciem per sui medium transferendam ad sensum; sed suo colore sensum afficeret*)[150]. Ebensowenig kann es daher auch zu einem substantiellen Kontakt zwischen einem sakramentalen Objekt und seinem Verehrer kommen. - Der Mißbrauch der Reliquien und Bilder beruht auf dem Prinzip »optischer« Täuschung: So täuscht der »süße« Anblick eines Getränkes beispielsweise den Geschmackssinn über seine wahren Eigenschaften hinweg[151]. Andererseits

149 Siehe oben, S. 58. - Nikolaus von Dresden oder beispielsweise Bernardin von Siena, *De idolatriae cultu*, 104, der offensichtlich einen etymologischen Zusammenhang zwischen *idolatria* und *idea* annimmt: *idolum* ist abgeleitete von *idos, idos* wiederum eine abgeleitete Form von *idea*. Deswegen nennt man ein Idol eigentlich ein Trugbild, das entweder einen existierenden oder erfundenen Gegenstand darstellt (*propterea idolum dicitur proprie simulacrum repraesentativum rei existentis vel rei fictae*). In Kapitel II gibt er die klassische Erklärung: *In iis enim idolis, vel imaginibus, daemones ludificabant idolatras ... responsa dabant eisdem ac si illa inhabitarent* (ebd. 107). Vgl. hierzu auch J.Serranus, Dictionarium latinogermanicum, 1539 LIV^r: *Idolum, Ein bild oder götz oder abgot. hinc Idolatra, Ein götzendiener. Idolatria, Götzendienst.* - Die Version einer durch das Einwirken von Dämonen verursachten Idolatrie herrscht noch bis weit in die frühe Neuzeit vor. Vgl. Harmening, Superstitio, 273 ff. u. 292ff. In seiner umfangreichen Dekalogerklärung zum ersten Gebot gebraucht Nikolaus von Dinkelsbühl allerdings auch ein dämonologisches Modell, um den heidnischen Götzenkult zu erklären: *Wann ettlich machten jn pildnüß mit pößer tewflischer künst ainer nater ains vogels oder ains andern vichs dye do ettlich chrafft hettn. Aber das gieng zu vom tewfel. Dar vm so wanten sy das in den selben pilden wär etwas göttlichs dar vm den pilden solt göttliche eer erzaigt werden.* Vgl. Nikolaus von Dinkelsbühl, Dekalogauslegung, StaBi Berlin Ms germ. fol. 1316, fol.79^v.

150 Ähnlich auch kurz danach die Erläuterung einer Stelle bei Johannes Damascenus, die den Übergang der Verehrung auf den Prototypen beschreibt: *sicut non alio sed eodem actu video lucem & colorem, dum tamen lucem non attendit visus*, Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 943 bzw. 929.

151 Ebd., 929.

wird der innere Blick, die Einbildungskraft der Seele, die allein eine Ahnung von dem Bild des unsichtbaren Gottes erlangen kann, mit der Tätigkeit eines Bildhauers verglichen:

> *quod sicut de rudi lapide per circumcisionem superfluii, & adhibitionem speciei artis paulatim procedit imago sculpta; ita per detersionem cogitationis [...] intellectus generat sibi veram ejus scientiam, & quasi suam imaginem.*

Aber auch hier lauert der Voyeurismus des Auges, denn *imagines similiores sunt pulchriores aspectui venerantis, sed periculosiores: quia in his rudis animus facile detinetur*[152].

Theologen des Spätmittelalters entwickelten eine auffällige Sensibilität für optische Vorgänge und die spezifischen Bedingungen visueller Erfahrung. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts gehörten optische Studien auf der Grundlage von Roger Bacons (†1294?) *Perspectiva* oder eines gängigen Kompendiums von Witelo (†1292) beziehungsweise Johannes Pecham (†1292, *Perspectiva communis*) an zahlreichen nordeuropäischen Universitäten zur Grundlage der theologischen Ausbildung. In Krakau, Prag, Wien, Leipzig und nicht zuletzt Oxford wurden regelmäßig Vorlesungen über optische Lehren des arabischen Gelehrten Alhazen (†1039) oder aus den Schriften Euklids angeboten; teilweise gehörten sie zum festen Bestandteil des Grades eines Magister Artium[153]. Die Theorie der Sehstrahlen und die physikalische Beschaffenheit des Lichtes bekamen vor allem für franziskanische Theologen eine paradigmatische Geltungskraft (Kuhn). Erbauliche Betrachtungen über das »moralische und religiöse Auge« (*De oculo morali et spirituali*) schilderten Formen vorbildhafter Frömmigkeit mithilfe perspektivischer Lehrsätze oder im Vergleich mit optischen Täuschungen[154]. Thomas Netter bewegt sich mit seinen Überlegungen also durchaus in den Traditionen des zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskurses, wenn er versucht »falsche« und »richtige« Formen der Verehrung von Bildern durch den Vergleich mit optischen Vorgängen zu unterscheiden. Christen, so Thomas, besitzen im Unterschied zu den Götzendienern (*idololatrae*) den »anderen Blick« (*dissimiles*

152 Ebd. - Vgl. hierzu auch Nikolaus v. Dresden, *De imaginibus* und Henricus von Kepelen, *De ymaginibus et earum adoratione;* sowie Jakobus von Mies, *Posicio de Ymaginibus*, fol. 188r.

153 Vgl. hierzu David C. Lindberg, Auge und Licht im Mittelalter, Ffm. 1987, 218ff. und die umfangreiche Bibliographie von K.H.Veltman, Literature on Perspective, in: Marb.Jb.Kunstwissft. 21(1986)185-207.

154 Schon im 14. Jahrhundert schrieb Petrus von Limoges den weitverbreiteten Traktat *De oculo morali et spirituali*, vgl. Baxandall, Wirklichkeit, 128ff.; Schleusener-Eichholz, Naturwissenschaft und Allegorese, in: FMSt 12(1978)258-309; dies., Das Auge im Mittelalter, München 1985; K.Bergdolt, Der Sehvorgang als theologisches Analogon, in: Sudhoffs Archiv 75(1991)1-20.

oculi)[155]. Wohlgemerkt: Hier wird nicht eine spätmittelalterliche Theorie visueller Wahrnehmung postuliert, sondern die Geltungskraft eines »naturwissenschaftlichen« Erklärungsmodells auch für religiös-moralische Probleme angenommen. Der Versuch, Begriffe wie Verehrung (*veneratio*) und Anbetung (*adoratio*) durch Vergleiche mit »natürlichen« Übertragungs- und Austauschprozessen begrifflich zu präzisieren, ist als ein dem akademischen Betrieb des Mittelalters eigentümliches Verfahren anzusehen, »magisch-idolatrische« Verhaltensweisen des Menschen zu rationalisieren. Nicht zuletzt sollte man sich an dieser Stelle der von Theologen immer wieder bestätigten anthropologischen Annahme einer Vorrangstellung des Auges in der Hierarchie der Sinne erinnern. So ist die von Nikolaus von Dinkelsbühl geäußerte Ansicht, daß die Frömmigkeit (*devocio*) des Gläubigen nachdrücklicher durch das Gesicht (*visus*) als durch das Gehör (*auditus*) angesprochen wird, ein in diesem Zusammenhang häufig verwandter Topos. Weniger geläufig war die Schlußfolgerung, die der Theologe daraus zog: »Und dies ist der Grund, weshalb in den Kirchen den Büchern weniger Ehrfurcht (*reverencia*) entgegen gebracht wird als den Bildern«.[156]

Nikolaus zeigte sich demgegenüber kaum daran interessiert, die spezifische Natur des »frommen Blicks« auf ein Bild zu ergründen. Ihm ging es darum, kirchlich approbierte Glaubenssätze mit einer veränderten Wirklichkeit wieder in Einklang zu bringen. Für ihn hatten die Lehrsätze Thomas' von Aquin nach wie vor Gültigkeit, der die Anbetung (*adoratio*) der Bilder - ebenso wie der Reliquien und anderer sakramentaler Objekte - gebilligt hatte, sofern die interne Hierarchie der himmlischen Ordnung dabei Beachtung fand. Gemalte und geschnitzte Bilder, heilige Überreste und andere Heiltümer waren gleicherweise mit *latria*, *dulia* beziehungsweise *hyperdulia* anzubeten. Gegenüber dem Standpunkt des Karmeliters betont Nikolaus allerdings, daß die »Bilder« (*ymagines*) Christi, Marias und der Heiligen auch nicht als Zeichen zu verehren sind (*nec* [...] *quam lignum/nec ut ymaginem representantem christum*). Denn es sind Dinge von geringem Wert (*parvus valor*) mit denen eine ehrwürdige Sache bezeichnet wird[157]. Während der englische Karmeliter versuchte, den Bildern eine spezifische Form der Frömmigkeit zuzuordnen, blieben sie für den Wiener Theologen »stummes« Material, das der inneren Andacht, der Erzeugung »innerer Bilder« (*ymago ut ymago ducit in memoriam illius cuius est ymago*) nur als äußerer Anreiz dient. Eine Gefährdung ging nur dann von ihnen aus, wenn sie Jugendlichen Gelegenheit zu verführerischen Gedanken gaben (*mariam egipptiacam nude et lascive depingunt*), Monstrositäten darstellten oder der Trinität anthropomorphe Gestalt

155 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 912.
156 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.213vb.
157 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.215^{r} bzw. 215^{v}.

verliehen. Solche Darstellungen waren zurückzuweisen (*reprehensibile*) und aus der Kirche zu entfernen (*ab ecclesiis removende*).[158]

Netters eigentümlicher, offensichtlich stark durch die Oxforder Schule geprägter Blick erlaubte ihm eine moderatere Einstellung. Er erinnert an den Apostel Paulus, der das Bildnis des unbekannten Gottes nicht zerstört, sondern berichtigt hatte (*non sustulit, sed correxit*) und mahnte eine tolerante Haltung an. Auch wenn das Volk in seinen Worten das Bild des Heiligen mit dem Heiligen selbst zu verwechseln scheint: Sein Glaube ist aufrichtiger als es Worte sein können (*multo sincerior est eorum fides quam verbum*) und ihre Irrtümer sind gering, solange sie ein Bild nicht für Gott oder einen seiner Heiligen, sondern als ein Zeichen Gottes ansehen[159].

Trotz einer identischen Ausgangsposition, die beide Autoren gegen bilderfeindliche Äußerungen und ikonoklastische Handlungen Stellung beziehen ließ, kommen der englische und der Wiener Theologe zu unterschiedlichen Auffassungen über den theologischen Stellenwert der Bilder und die kirchlichen Sanktionsmittel, die eine angemessene Kultpraxis sicherstellen können. Gemeinsam ist ihnen allerdings eine starke Akzentuierung der historischen Dimension des christlichen Bilderdienstes, der in der Vergangenheit einerseits gegen idolatrischen Mißbrauch und andererseits gegen ikonoklastische Bewegungen verteidigt werden mußte. Dies läßt auch die Formel Gregors in einem neuen Licht erscheinen. Denn der Papst rechtfertigte mit seinen Worten nicht nur die Bilder der Christen, sondern er verurteilte gleichzeitig das bilderstürmerische Verhalten des Bischofs von Marseille, der bekanntlich im 6. Jahrhundert einige Bilder aus den Kirchen seines Bistums hatte entfernen lassen. »Daß Du die Anbetung der Bilder unterbunden hast, lobe ich«, schrieb Gregor in einem Brief an Serenus, »aber sie zu zerbrechen, weise ich zurück«[160].

Die historische Gestalt des »bilderfreundlichen« Papstes hatte auf Seiten kirchentreuer Theologen im Lauf des 15. Jahrhunderts noch an Einfluß dazugewonnen. Die Autorität seiner Worte wurde nicht mehr allein für die Begründung spezifischer laikaler Frömmigkeitsformen in Anspruch genommen; Gregor wurde nun zum Anwalt einer kirchlichen Kulturpolitik stilisiert, die gegen jede Form des Mißbrauchs von Bildern, insbesondere gegen jedwelche Form bilderfeindlicher Äußerungen das Verdikt des Ikonoklasmus verhängte. Henricus von Kepelen (†1476), ein Münsteraner Kanoniker mahnte

158 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol. 214rb.

159 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 948 bzw. 951.

160 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 906 bzw. 944: *Et quidem quod eas adorari vetuisti, laudamus: fregisse vero reprehendimus;* der Wortlaut in den Briefen, ed. Dag Norberg, Ep. 9, 209: CC 140 A,786: *Et quidem zelum vos, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudavimus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus;* vgl. Feld, Ikonoklasmus des Westens, 12.

einen befreundeten Pfarrer, in der Predigt vor der Gemeinde jedeart Mißbrauch von Bildern zu tadeln und anzuzeigen (*Praedicatores in sermonibus suis populum de huiusmodi abusionibus increparent vel avisarent*). Sein Traktat *De ymaginibus et earum adoratione et veneratione* folgt im wesentlichen dem Argumentationsschema, das von Nikolaus bekannt ist, enthält darüberhinaus aber einen speziellen Abschnitt über den Mißbrauch von Bildern (*De abusionibus quae circa ymagines fiunt*)[161].

Henricus nennt unter anderem das schändliche Streben nach weltlicher Pracht, die Mißachtung der Eucharistie und die Erniedrigung von Heiligenbildern (*eas in terra ponant*). Unter der Überschrift »Über den Mißbrauch, der um die Bilder betrieben wird« beschreibt er die im Norden weitverbreitete Flurumtracht. Für die Fruchtbarkeit und den Schutz der Äcker würden die Bilder um diese herumgetragen, was aus dem verwünschenswerten und vernichtenden heidnischen Gebrauch übernommen wurde (*Quid hos ergo execrabiles gentilium ritus abolendos introductum est*). In den polemischen Auseinandersetzungen des Reformationszeit wurde dieses Argument von protestantischen Predigern immer wieder dazu verwendet, den kirchlichen Heiligenkult als paganen Polytheismus zu entlarven. Wegen der *ydiotas, simplices et illiteratos* aber - so der westfälische Theologe - wären die Bilder in die Kirche eingeführt worden und deswegen seien sie auch weiterhin dort zu dulden (*adorari eas quia vetuisses omnino laudamus fregisse vero reprehendimus*)[162].

Selbst eingefleischte Humanisten wie der Nürnberger Hieronymus Münzer (†1508) scheuten nicht davor zurück den geschichtlichen Nutzen von Bilddarstellungen aller Art mit der Formel Gregors zu begründen. *Imagines,*

161 Der Traktat des westfälischen Kanonikers ist bislang völlig unbeachtet geblieben. Henricus von Kepelen studierte in Bologna Jura und war Domherr, zeitweise auch Dozent in Münster. 1434 war er *iudex ecclesiasticus commissarius* des Baseler Konzils. Er starb 1476, den Traktat verfaßte er vermutlich in den 60er oder 70er Jahren, möglicherweise hatte er durch seine Tätigkeit in Basel Kenntnis von dem Traktat Nikolaus von Dinkelsbühls. Bei der Berliner Handschrift handelt es sich um eine Abschrift eines Textes, der dem Pfarrer Gerhard Suthoff in Ennigerloh (Westfalen) zugeeignet war. Im folgenden gebe ich zur Orientierung einen Überblick über die Gliederung: *Incipit* (1r); *Quid sit oratio quid sit orare, Cap. II.* (1r); *Quae oratio dicatur latria quae dulia et quae hyperdulia, Cap. III* (1v); *De adoratione ymaginum, Cap. IV* (2r); *De origine ymaginum, Cap. V* (3r); *De na(tura)li inclinatione et affectione ad imagines, Cap. VI* (4r); *Quare vetus lex prohibuerit et nova lex permittat ymagines, Cap. VII* (4v); *De ymaginibus grecorum atque er(rorum) paganorum, Cap. VIII* (5v); *Quod per ymagines saepe divina signa et miracula facta sunt et fiant, Cap. IX* (6r); *De miraculis seu prodigiis malignorum spirituum, Cap. X* (6v); *Quod aliquando docendus et informandus sit populus de modo adorandi et venerandi et honorandi ymagines, Cap. XI* (10r); *De abusionibus quae circa ymagines fiunt, Cap. XII* (11r). Vgl. W.Kohl(Hg.), Germania Sacra, NF 17,2 (Bistum Münster), Berlin/New York 1982, 181f., der den Traktat allerdings nicht erwähnt.

162 Henricus von Kepelen, *De ymaginibus et earum adoratione*, fol.12r-v.

figure et effigies, wie er an den befreundeten Hartmann Schedel 1493 schreibt, teilen »dem gemeinen und des Lesens unkundigen Manne (*homo laico*) ebensoviel mit, wie die schriftliche Aufzeichnung dem wissenschaftlichen Gebildeten«. Daß Karlstadt gegen die allfälligen Legitimationsansprüche der *Gregoristen* polemisierte, die jedweden Mißbrauch noch mit dem Hinweis auf die *illiterati* und *laici* rechtfertigten, scheint nur folgerichtig. Auch über den publizistischen Effekt muß er sich im klaren gewesen sein: Jeder Gegner von Gregors Toleranz-Formel stempelte sich selber zum *Bilderbrecher* - eine Gelegenheit mit seinem Kontrahenten abzurechenen, die Emser nicht verstreichen ließ. Der reformatorische Streit um die Bilder war geboren.

Defizite des rechtgläubigen Umgangs mit den Bildern wurden nun sowohl Laien als auch Angehörigen des niederen Klerus oder sogenannten *winckelpredigern* attestiert. In Predigten, umfangreichen Dekalogauslegungen und Erbauungsbüchern wurde vor dem Rückfall in »heidnischen« Götzen- und Bilderdienst sowie vor den verwerflichen Handlungen des Bilderfrevlers gewarnt[163]. Daß dabei das gesamte diskursive Arsenal, das heißt die Topik und Stereotypen kirchlicher Superstitionskritik (»heidnische Relikte«) zur Anwendung kamen, steht außer Frage[164]. Dennoch zeigen Äußerungen wie etwa die des Predigers Hieronymus Pollster, daß die Sensibilität für bilderfeindliche Handlungen auch jenseits der Schwelle literarischer Tradition und Rezeption geweckt war. Mit Schmähungen und Spott, so Pollster, bedenken viele Christen *die crucifix* [...] *vnd der pildung vnser lieben frawen vnd ander heiligen* [...] *etlich fierend sy gen dem wein*. Wie die Ungläubigen und unseligen Ketzer schänden sie die Darstellungen,

> *tretten mit den fiessen oder speyben darrauf vnd ander gross verschmech tuond sy jn, vnd an zweifel, sy taettend es lieber denn, die sy pedewtten.*[165]

Schon Thomas Netter und Nikolaus von Dinkelsbühl hatten ihre Leser über die historischen Hintergründe und ursächlichen Motive gewalttätiger Handlungen gegenüber christlichen Bildern orientiert. Der Wiener Theologe erinnerte in diesem Zusammenhang daran, daß die vielerorts gezeigten Blutreliquien nach landläufiger Meinung Absonderungen von Christus-Darstellungen seien, die durch »Schläge« beschädigt wurden (*sanguis* [...] *non fluxit de christi latere sed miraculose dicitur fluxisse de christi percussa ymagine*)[166]. Legenden von jüdischen, heidnischen oder andersgläubigen Bilderfeinden, die Christus- und Marienbilder schändeten, wurden im Spätmittelalter zu Gegenbildern ikonoklastischer Gruppen und Glaubensgemeinschaften

163 Vgl. oben Anm. 106.

164 Harmening, Superstitio, 272ff.; Baumann, Aberglaube für Laien, 320-30 (pass.).

165 Hieronymus Pollster, München StaBi Cgm 1004 fol. 52v-53r; vgl. Baumann, Aberglaube, 458f.

166 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.217va.

umstilisiert, die dem Ideal der *ecclesia christiana* ein bilderfreundliches Antlitz verleihen sollten.

III. Märtyrer oder Blasphemiker?

1. Dimensionen des Begriffs »Bilderstürmer«

Im den voranstehenden Kapiteln haben wir gesehen, daß der theologische Streit um die Bilderverehrung mehr beinhaltete, als eine gelehrte Auseinandersetzung um Fragen der Rechtgläubigkeit oder eine gelehrte Epistemologie bilderkritischer beziehungsweise bilderfreundlicher Positionen. Die Haltung der Theologen zur Bilderfrage wurde im 14. und 15. Jahrhundert wesentlich durch eine aporetische Situation bestimmt, die sich zwischen zwei Polen bewegt: Entweder der allgegenwärtig lauernden Verführung zur *idolatria* Vorschub zu leisten oder das Risiko eines Rückfalls in eine ikonoklastische Vorzeit einzugehen. Zunächst schien dieser Widerspruch durch die pragmatische Formel Gregors I. aufgelöst worden zu sein: Bilder sollten nicht angebetet (*adorare*), sondern als »Bücher« der Laien in Dienst genommen werden. Scholastische Gelehrte haben sich darum bemüht, diese didaktische Faustformel zu einer theologischen Begründung des religiösen Gebrauchs von Bildern weiterzuentwickeln.

Die paradoxe Ausgangslage wurde immer dann wieder erkennbar, wenn von häretischen Bewegungen ikonoklastische Impulse ausgingen. Angehörige nichtchristlicher Glaubensgemeinschaften (Juden, Sarazenen) mußten nun dafür herhalten, eine bilderfeindliche Umwelt zu konstruieren, vor der sich die eigene, bilderfreundliche Haltung umso nachdrücklicher legitimieren ließ[1]. Heilige und weltliche Große der Geschichte des Abendlandes wurden zu Dämonenbezwingern umstilisiert, die heidnische Götzen von ihren Säulen stürzten. Auch der immer wieder als Ikonoklasmus-Kritiker bemühte Papst Gregor konnte in Zusammenhang mit den Kolossal-Statuen des antiken Roms als Dämonenbezwinger und Götzenstürmer präsentiert werden, wofür die auf zwei Mamorsäulen ausgestellten Kopf- und Handfragmente des römischen Sonnengottes (*statua solis*) Zeugnis ablegten[2]. Vor allem nördlich der

1 Eine Fülle von Material hat Michael Camille hierzu zusammengetragen; vgl. ders., The Gothic Idol, 129-164 (Sarazenen), 165-194 (Juden). Vergleichbare literarische Projektionen und Zuschreibungen ikonoklastischer oder idolatrischer Verhaltensweisen finden sich auch in stereotyper Form in den oben vorgestellten Bildertraktaten des 15. Jahrhunderts.

2 T.Buddensieg, Gregory the great, the destroyer of pagan idols; Osborne, Master Gregorius, 22 u. 48f.; R.B.C. Huygens(Hg.), Magister Gregorius: Narracio de Mirabilis Urbis Romae, Leiden 1970; siehe auch unten Anm. 180.

Alpen spitzte sich die Situation in der Bilderfrage derart zu, daß der byzantinische Ikonoklasmus des 8. Jahrhunderts als eigentliche Ursache für die Translation des Reiches auf die »Gallier«(Eck) angeführt wurde[3]. Immerhin blickte man schließlich auf eine 700-jährige anti-ikonoklastische Tradition zurück, die Karl der Große mit der Verdammung der sogenannten »Häresie des Felix«(Emser) begründet hatte[4].

Im Verlauf des 15. Jahrhunderts wandelte sich der Bedeutungsgehalt des Begriffs Bilderstürmer (*iconoclasta*) sowohl durch Predigten und durch die Verbreitung religiöser Gebrauchsliteratur, wie auch durch die Konfrontation mit »bilderfeindlichen« Hussiten und Lollarden grundlegend. In der öffentlichen Auseinandersetzung mit Andersgläubigen, innerkirchlichen Kritikern oder häresieverdächtigen Glaubensgemeinschaften war der Vorwurf der Bilderfeindschaft, des Bilderfrevels oder der Bildverletzung zu einem Gemeinplatz der kirchentreuen Polemik geworden. Gewalttätige Handlungen gegen kirchliche Bildausstattungen, die vordem noch als spezifische Variante fehlgeleiteten Mißbrauchs (*abusus imaginum*) angesehen worden waren, galten nun zunehmend als frevelhafte, gotteslästerliche Straftat. Mißbrauch von Bildern, gleich ob er sich in Götzendienst oder Bilderfrevel äußert, beruht nach Ansicht spätmittelalterlicher Theologen auf einer spezifischen Ursache: Leichtgläubigkeit der Menschen und Täuschungskraft der Dämonen (*spiritus maligni*). Mit Heilungswundern und Zukunftsprognosen (*miracula, prodigia*) verführten sie die einfachen Gläubigen zum Irrglauben. Enttäuschte Erwartungen lösten umgekehrt wiederum aggressive Impulse aus: Der Bilderanbeter wird zum Bilderfrevler[5].

Doch schon der von Thomas Netter zitierte *Liber de dogmatibus* unternimmt es, den Begriff Bilderstürmer genauer zu definieren, als denjenigen, der »die Bilder Christi, der unbefleckten Jungfrau oder der Heiligen als Götzenbilder [*idola*] bezeichnet und zerstört [*fregerit*]«. Einige Jahre später setzt Nikolaus von Dinkelsbühl alle *violatores* und *prophanatores* der kirchlichen Bilder mit Ikonoklasten gleich[6]. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts erläutert Daniel Zangenried seinem Leser, daß laut Konzilsbeschluß »alle diejenigen, die die Bilder (*imagines*) der Heiligen unwürdig (*inhoneste*) behandeln oder ihnen ohne Ehrerbietung (*irreverentia*) entgegentreten«, aus der Gemeinschaft der

3 Johannes Eck, *De non tollendis Christi et sanctorum Imaginibus*, CI^{v}-CI^{r}.

4 Emser, *Emsers Vorantwortung*, CII^{v}-CIII^{r}.

5 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 924; Henricus von Kepelen, *De ymaginibus*, Cap XII (*De abusionibus*...); Hieronymus Emser, *Emsers vorantwurtung*, HII^{r-v}; B.Pirstinger, *Teutsche Theologey*, Kap. 85 & 86; zu Nikolaus von Dresden siehe oben S. 58, zu Hieronymus Pollster, oben S. 75.

6 Der zitierte *Liber de dogmatibus* wurde offensichtlich Ende des 14. Jahrhunderts von Johannes Domenici und Thomas Anglicus verfaßt, vgl. Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 906. - Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol. 213rb-213va.

Gläubigen ausgestoßen werden[7]. Bilderfrevel und Blasphemie sind praktisch zu synonym verwendbaren Begriffen geworden. Die *iconoclastae* des Spätmittelalters hatten sich darauf beschränkt, einzelne ikonographische Elemente oder Darstellungstypen wegen Verstoßes gegen die Orthodoxie auszugrenzen und legitimierten die Entfernung idolatrisch verehrter Kultbilder mit dem Hinweis, es seien *libri erroris laicorum*[8]. Nun trifft den Vorwurf der militanten Gottesfeindschaft nicht nur diejenigen, die objektive Zerstörungsarbeit leisten sondern - wie der Katalog der Mißbäuche des Hieronymus Pollster ausweist - jede abfällige Geste oder unziemliche verbale Äußerung.

Durch Predigten und erbauliche Traktate wurde aber nicht allein der Topos vom gotteslästernden Bilderstürmer popularisiert. Personen, die sich eines solchen Vergehens schuldig machten, gerieten auch in den Verdacht, häretischen Lehren anzuhängen. Wie wir schon sahen, war in der Mitte des 15. Jahrhunderts die Furcht vor einer Ausbreitung des Hussitentums in den Städten und bei den Klerikern sehr verbreitet.[9] Auf Provinzialsynoden wurde vor Blasphemikern und Bilderstürmern gewarnt, hinter denen sich Anhänger des Hus verbergen konnten. Chronikalische Berichte schilderten in ausgiebiger Form die »schmerzlichen« Beschädigungen und Verstümmelungen, die hussitische Häretiker den »heiligen« Bildern beigebracht hatten. Die böhmischen Kirchenfeinde wurden in einem Atemzug als *die ketzer die byldsturmer* bezeichnet, und ihr rücksichtloses und gewalttätiges Vorgehen, das sich gleichermaßen gegen die Repräsentanten wie gegen die sakralen Symbole der Kirche richtete, trug ihnen in Konstanz die Verurteilung als Ketzer durch das Konzil ein. *Aldo Wickleff von allen nationen der Christenheit vordampt/Huss sampt seynem gesellen tzu pulver vorbrent/Und abermals alle die fur ketzer erclert worden die sich viel gemelts bild nu oder tzu ewigenn getzeytenn tzu tilckenn vnderstehenn wurdenn.*[10]

Die Erfahrungen, die Zeitgenossen in der Auseinandersetzung mit böhmischen Häretikern machten, verliehen der Figur des Bilderstürmers eine neue

7 Daniel Zangenried, *Sermo de imaginibus*, s.p., Tertia Pars.

8 Siehe oben S. 43.

9 Vgl. beispielsweise den Hilferuf der Stadt Jaromer(1421), abgedruckt in: F.Palacky(Hg.), Urkundliche Beiträge, I 86f. Ähnliche Berichte aus: Ölmütz(1425), ebd. I 373; Ulm(1430), vgl. F.Bezold, König Sigmund und die Reichskriege gegen die Hussiten, München 1877, III 53, Anm.2; Augsburg(1432), Burkhard Zink, in: StChr 22(1969) Augsburg, 93 und die Chronik des Anonymus für die Jahre 991-1483, ebd., 487; für Basel die Schilderung des Aeneas Silvius Piccolomini, *Historia Bohemica*, Helmstedt 1699, 78. - Der Chronist der Hussitenkriege in Schlesien, Martin von Bolkenhain, berichtet über Verfolgungen des Klerus in:, ders., Von den Hussitenkriegen in Schlesien und der Lausitz (= Scriptores Rerum Lusaticarum, NF 1) Görlitz 1839, 355. Von der Flucht des Pfarrers wird aus Tachau berichtet, vgl. Palacky(Hg.), Urkundliche Beiträge, I 442.

10 Emser, *Emsers Vorantwurtung*, CIII.

Dimension: aus der blasphemischen Einzelaktion wurde ein Akt kollektiver Gewalt. Erst infolge dieses begriffsgeschichtlich relevanten Umdeutungsprozesses erhielt der Kollektivsingular Bildersturm eine spezifisch soziale Komponente, die ihn als einen religionspolitischen Kampfbegriff zur Anwendung kommen ließ.[11] Das systematische Zerstören von Bildern wurde nun zu einem Delikt, das sich unterschiedslos gegen aufständische Bauern, feindliche Truppen oder Angehörige nicht-christlicher Glaubensgemeinschaften richten ließ.[12] So wurde beispielsweise die dem gesamten Mittelalter bekannte Legende vom bilderfrevelnden Juden erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts in eine antijüdische Polemik umgedichtet, die die Schändung und Verletzung eines Marienbildes zur gemeinsamen Aktion einer Gruppe von Juden erklärt.[13] Ablesbar ist der Einstellungswandel auch an der juristischen Praxis, die in Fällen von Bilderfreveln tendenziell repressiver reagiert und nun häufig die klassische Ketzerstrafe verhängt: Verbrennung auf dem Scheiterhaufen. Die vergleichsweise harte Bestrafung eines gewissen Uly Anders 1520 in Zürich, Jahre bevor der »reformatorische« Bildersturm zum Thema wurde, weist in dieselbe Richtung. Anders hatte nicht nur eine Kreuzigungsszene zerstört, sondern zusätzlich noch behauptet, *die götzen nützend nüdt da vnnd sy möchtind nüdt gehelffen*. Dafür wurde er vom Rat zum Tod durch das Schwert verurteilt.[14]

2. Noluimus adorare picturas - *Ikonoklasmus und religiöse Devianz*

Theologische Normen prägten nachhaltig die Vorstellungen, die die Zeitgenossen mit der Figur des Bilderstürmers in Verbindung brachten. Tätliche Angriffe auf die Darstellung eines Heiligen galten nicht nur als blasphemischer Akt, sondern weckte in vorreformatorischer Zeit schnell den Verdacht auf eine dahinter liegende häretische Gesinnung. Die grundsätzliche Ablehnung von bildlichen Darstellungen in der religiösen Praxis hatte - so die Auffassung vieler Theologen - bei allen häretischen Gruppierungen eine

11 »Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das Wort eingeht«, vgl. Reinhart Koselleck, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: ders., Vergangene Zukunft, Ffm.[2]1984, 119.

12 Der Bericht eines deutschen Jerusalemfahrers des 16. Jahrhunderts über einen Bilderfrevel der Türken in Rhodos spricht Bände. Siehe hierzu: Kretzenbacher, Verletztes Kultbild, 95; dort auch Hinweis auf die Legende von Maria Flamm zu St.Johann bei Gansdorf, das lt. legendarischem Bericht einem Türken 1478 zum Opfer fiel.

13 Pamphilus Gengenbach, *Das Lied von der grossen schmach Marie*, s.l., s.a.(Basel 1517) Köhler Nr.1766/4562

14 StA Zürich, B VI 248, Richts- und Ratsbücher, Liber Baptistalis 1520, fol.31. Vgl. Wandel, Iconoclasts in Zurich, 125.

Rolle gespielt. Daß die ersten Bilderstürmer des Mittelalters aus den eigenen Reihen kamen, darüber sahen die meisten Theologen hinweg. Nach dem Marseiller Bischof Serenus hatte im 9. Jahrhundert der von Ludwig dem Frommen nach Turin entsandte Bischof Claudius heftige Kritik am Bilderkult in den dortigen Kirchen geübt. Claudius nahm vor allem daran Anstoß, daß die Bevölkerung nicht von den (heidnischen) Götzenbildern (*idola*) gelassen, sondern einfach nur deren Namen ausgetauscht hatte (*nomina mutaverunt*). Als er daraufhin mit der Vernichtung begann, wurde er von der Menge gotteslästerlich geschmäht und sogar bedroht[15]. Wie aber schon der Bischof von Marseille, so fand auch Claudius für seine Vorgehensweise bei karolingischen Theologen keinen Rückhalt. Jonas von Orléans (†843) und Walahfrid Strabo (†849) warnten zwar ebenfalls vor der Gefahr unangemessener Verehrung von Bildern (... *nec quodam cultu immoderato colendae sunt*), verurteilen aber zugleich das Vorgehen des Bilderstürmers: die Pracht (*speciositas*) der Bilder sei nicht so gefährlich, wie es manche Apologeten (*vanitatis assertores*) gerne hätten[16]. Seit dem 15. Jahrhundert wird Claudius als Schüler des schon erwähnten Felix von Urgel hingestellt, der auf dem Frankfurter Konzil 794 als Häretiker verurteilt worden war[17]. Zur Stärkung der eigenen Position setzte man alles daran, die Kontinuität bilderfreundlicher Traditionen nachzuweisen.

Aber nicht nur die immer wieder aufflammende innerkirchliche Kritik an den Bildern gerät dadurch aus dem Blick, der allgegenwärtige Häresieverdacht erschwert auch den Nachweis der konkreten Motive, die einzelnen Bilderfreveln zugrunde lagen. Umstritten ist beispielsweise der bekannte Fall des Leutard von Vertus, der zu Beginn des 11. Jahrhunderts in die Kirche seines Heimatdorfes ging, das Kreuz herabriß und die Christusfigur zerschlug. Da er nach einem Bericht Rodulf Glabers darüberhinaus begann, gegen den Zehnten zu predigen, geriet er schnell in Verdacht, ein Häretiker

15 Der Bericht des Claudius von Turin, in: MGH Epp. 4, 610-613 (*Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem*); darauf reagiert der Ire Dungal mit Ablehnung, in: MPL 105, 465-530 (*Dungali responsa contra perversas Claudii Taurensis episcopi sententias*). Vgl. M.Ferrari, Note su Claudio di Torino »episcopus ab ecclesia damnatus«, in: Italia medioevale e umanistica 16(1973)291-308; C.Leonardi, Gli Irlandesi in Italia. Dungal e la controversia iconoclastica, in: H.Löwe(Hg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Stgrt. 1982, II 746-757; Feld, Ikonoklasmus des Westens, 25f.

16 Jonas von Orleans, in: MPL 106, 305-388 (*Jonae de cultu imaginum libri tres*); Walahfrid Strabo, in: MPL 114, 927-30 (*De imaginibus et picturis*), Zitate ebd. 927; Vgl. Feld, Ikonoklasmus, 27 u. 30.

17 Vgl. Emser, *Emsers Vorantwortung*, CII^{v}; Johann Eck, *De non tollendis Christi et sanctorum Imaginibus*, CI^{v}-CII^{r} (a.793 [sic!]); Georgius Newdorffer, Von der heiligen erung, EI^{v}; Johannis Diettenberger, Fragstuck an alle Christglaubigen, YIII^{v}-YIV^{r}; Robert Bellarmin, *De principibus Iconomachorum*, verweist darauf, daß die Verurteilung des Felix als Ikonoklast falsch ist, Opera III, 214.

zu sein: denn - so Rodulf - dieser Mann zitierte aus der heiligen Schrift, »was er nicht gelernt hatte«[18]. In der Forschungsliteratur wird in diesem Zusammenhang gewöhnlich auf die bekannte Ablehnung des Kreuzes durch Bogomilen hingewiesen. Diese sahen in der Figur des Kreuzes kein Symbol der Auferstehung, sondern des Leidens und wandten sich daher gegen seine Verehrung: »Wenn dein Vater an einen Galgen gehängt worden wäre, so würdest du dieses Holz mit Abscheu und nicht mit Verehrung betrachten«[19]. Einige vergleichbar kritische Äußerungen von Seiten der Katharer sowie die in einer Art Autodafé vorgenommenen Kreuzesverbrennungen Peters von Bruis (†1139) und seiner Anhänger scheinen schließlich zu bestätigen, daß gezielte Attacken auf Kruzifixe »in einen breiteren Zusammenhang gehören«[20].

Weitere Belege für nachweisbar ausgeübte Bilderfrevel suchte man bisher vergeblich. Katharische Prediger kritisierten zwar das Anbeten von Kruzifixen als Idolatrie, sie ließen die Kreuze allerdings hängen[21]. Die Vorgehensweisen Leutards und Peters von Bruis unterscheiden sich zudem sehr voneinander, so daß ein gemeinsames Motiv kaum angenommen werden kann. Leutard zerstörte gezielt einen liturgischen Kultgegenstand, während Peter de Bruis die offenbar zu diesem Zweck gefertigte Holzkreuze als Requisiten für propagandistische Aktionen gegen den Klerus verwandte. Die Wirkung beruhte in beiden Fällen auf dem Symbolwert, der sich mit der Kreuzesdarstellung verband. Peter von Bruis wurde, nach einem in der Ortschaft St.Gilles-les-Boucherie inszenierten Autodafé von einigen »empörten Zuschauern« (Fichtenau) in die Flammen geschickt, Leutard stürzte sich, nachdem der zuständige Bischof wieder Ordnung geschafft hatte, in einen Brunnen. Von einer förmlichen Verhandlung vor dem Bischof oder einer Bestrafung ist in beiden Fällen nicht die Rede.

Kritik an den kirchlichen Formen der Heiligenverehrung und explizite Angriffe gegen den Bilderkult wurden erst seit dem 13. Jahrhundert zu einem Thema, das Häretiker und Inquisitoren gleichermaßen zu interessieren be-

18 Rodulphus Glaber, Historia II c.11 in: Rec.des hist.de France 10; vgl. Fichtenau, Ketzer und Professoren, 18; Fearns, Peter von Bruis, 324.

19 Germanus II., *Homiliae*, in: PG 140, 631B u. 632B (*In exaltationem venerandae crucis et contra Bogomilos*); vgl. Fearns, Peter von Bruis, 325.

20 Zu Peter von Bruis vgl. Fearns, Peter von Bruis; Zitat: Fichtenau, Ketzer und Professoren, 21.

21 »Erst schlagt ihr euch mit euren Äxten das Holz für Heiligenstatuen und dann stellt ihr sie in den 'Götzentempel' und verehrt sie!«, sagte ein katharischer Missionar zu einigen Bauern in den Pyrenäen, Vgl. E.LeRoy Ladurie, Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village 1294-1324, 318. - Anselm von Alexandria, Inquisitor im Süden Frankreichs, berichtete von französischen und lombardischen Häretikern, daß sie sich weigern, vor dem Kreuz niederzuknien; vgl. R.I.Moore, The Birth of Popular Heresy, London 1975, 154; Camille, Gothic Idol, 13.

gann. Kruzifixe und Heiligendarstellungen wurden nun mehr und mehr zum Ziel von »Schmähungen und Spöttereien« (*derisus etiam et opprobria*) heterodoxer Gruppierungen. Neben die meist noch im Verborgenen vollzogene Abweichung von der religiösen Norm treten nun Formen des symbolischen Protests »von unten«, die die von der Kirche beförderte kultische Verehrung von Reliquien, Heiligen und Bildern in Frage stellen. Von den Albingenser heißt es, sie besäßen Bilder, die die Heiligen in mißgestalteter Form (*deformes sanctorum imagines*) darstellten, so daß ihr Anblick die Frömmigkeit des Laienvolkes in Mißgunst verwandle[22]. Die Ketzer von Albi bedienten sich offensichtlich solcher »manipulierter« Bilder, um die betrügerischen Praktiken des Klerus zu diskreditieren. Aus diesem Grund hätten sie in Moncoul eine »wunderwirkende« einäugige Madonna aufgestellt[23]. Der Hinweis auf antiklerikale Tendenzen und das biblische Bilderverbot liefert hier allerdings keine Erklärung, denn von der Zerstörung eines Bildes wird nichts gesagt. Die verfremdende und zugleich irritierenden Wirkung solcher Aktionen ist vielmehr als sinnfällige Warnung vor Idolatrie zu verstehen, sie zielt auf das mit der offiziellen religiösen Praxis verbundene Repräsentationsmodell, das eine spezifische Beziehung zwischen dem Dargestellten und der transzendenten Welt, zwischen der Reliquie und dem Heiligen, zwischen der Eucharistie und dem Leib des Erlösers voraussetzt. Symbole, das war den Zeitgenossen nur allzu bewußt, konnte man nicht zerstören, man konnte sie nur unbrauchbar machen[24]. Dennoch wuchsen die Befürchtungen der Theologen vor bilderstürmerischen Aktivitäten von Häretikern.

In dem Traktat des Passauer Anonymus aus dem 13. Jahrhundert, einem frühen Text der sich ausführlich mit waldensischen Glaubensabweichlern (*pauperes de lugduno*) auseinandersetzt, wird Bilderfeindschaft als Indiz für die häretische Gesinnung der Sekte angeführt. Aus theologischer Sicht

22 Lucas von Tuy, *De altera vita*, lib.II, Cap.9, (= Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, 25) Lyon 1677, 122G: *Depingunt plerumque deformes sanctorum imagines, vt earum intuitu devotio simplicis Christiani populi vertatur in taedium;* vgl. Berliner, Freedom of Medieval Art; C.Gilbert, A statement of aesthetic attitude around 1320, in: Hebrew University Studies in Litterature and Arts 13(1985)125-52. - In seinem *Dialogus Magnus Visionum atque Miraculorum* hat auch Caesarius von Heisterbach eine ähnliche Anekdote eingefügt, vgl. Fünftes Buch, Kap.10 »Von der Ketzerei der Albingenser«. Vor dem »Angesicht« des Kruzifixes trieben sie Unzucht mit einer Hure; dann »rissen sie das heilige Bild herunter und hieben ihm die Arme ab«. Vgl. J.Strange (Hg.), Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum, Ridgewood [2] 1966.

23 Camille, Gothic Idol, 211; H.C. Lea, Geschichte der Inquisition, I, 113; Vgl. die Beschreibung in Lucas v. Tuy, *De altera vita*, 122G: *Sanctissimae Dei Genitricis sumpserunt imaginem monoculam ac deformem* [...] *Egerunt etiam vt se simulantes aegritudinibus variis laborare coram praedicta imagine miraculorum operatione viderentur curari.*

24 Siehe oben, S. 44ff. u. S. 55ff.

verteidigt der Autor den Vorwurf, Statuen und Gemälde würden wie Götzen angebetet: Sie wurden nicht zur Anbetung, sondern einfach nur zur Erinnerung aufgestellt. Außerdem seien sie bekanntlich die Bücher der Laien (*scriptura laycorum*). Allerdings, so räumt er dann polemisch ein, würden verstümmelte und übertünchte Bilder (*ymagines detruncate et picture larvate*) eher Schrecken einjagen als zur Frömmigkeit anstacheln[25]. In der Folgezeit fand der Vorwurf der Bilderfeindschaft auch Eingang in die Anklageformulare der Inquisitionsbehörden. So beispielsweise in die Liste von häretischen Meinungen, die der böhmische Prior Peter Zwicker 1395 in der österreichischen Ortschaft Steyr erstellte. Unter den zahlreichen Anklagepunkten, die sich »wie ein Katalog der Bekenntnisse aller häretischen Sekten der Geschichte des christlichen Abendlandes«[26] liest, wird auch die Ablehnung von heiligen Bildern und Reliquien genannt.

Wie unterschiedlich die Formen der Bildablehnung aber auch bei Abweichlern, die derselben Sekte zugeordnet wurden, sein konnten, zeigen Inquisitionsprotokolle, die die Vorgänge in Piemont im Frühjahr 1335 beleuchten. Von einem der Hauptverdächtigen, Andrea Saccherio, wird gesagt, er habe die Bilder der Heiligen verspottet (*derridebat*) und darüberhinaus noch behauptet: »Ihr Priester habt die Bilder anfertigen lassen, um uns damit unsere Güter abzupressen«[27]. Ein anderer sagte, er gehe wohl zum Schein in die Kirche, bete aber die Bilder nicht an (*noluimus adorare picturas*), weil er kein Vertrauen in sie setze (*non habent fiduciam in ymaginibus nec in cruce*)[28]. »Es ist Sünde«, so wird es etwas moderater von anderen Beklagten formuliert, »Kerzen vor den Bildern der Heiligen aufzustellen«. - »Besser war es, als man dasjenige noch den Armen gab, was man nun in die Kerzen der Heiligen in der Kirche gesteckt hat«[29]. Unter die religiös motivierte Bildablehnung mischten sich unverkennbar soziale, das heißt antiklerikale Argumente, die das Pfründen- und Stiftungswesen der Kirche sowie die zunehmend materiellen Formen der Heilssicherung anprangerten und kritisierten. Trotz seiner mehrfach bezeugten Provokationen kam der bilder-

25 Patschovsky/Selge (Hgg.), Quellen zur Geschichte der Waldenser, 96.

26 Bernard, Heresy in Austria, 61; der Text der Anklagepunkte ist ediert in: Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II 305-311.

27 *Vos sacerdotes fecistis ymagines ad extorquendum a nobis bona nostra*, Merlo, Eretici piemontese, 164.

28 Hugonetus de Molario, ein Notar, gab an, er habe von einem gewissen Villelmus Peronellus gehört, *quod ymagines sanctorum non debent adorari. Credis tu quod sancti possint te iuvare in die iudicii?*, habe ihn dieser gefragt. Merlo, Eretici piemontese, 166f.

29 *Est peccatum ponere candelas ante ymagines sanctorum et eas venerari eciam est peccatum*, vgl. Boffito, Eretici in Piemonte al tempo del Gran Scisma (1387-1417), in: Studi e documenti di storia e diritto, 18(1897)395. - *Melius erat quod daret pauperibus illud quod spendebat in candelis ad ponendum sanctis in ecclesia*, vgl. Barbero, Fennenti ereticali in Piemonte alla fine del Trecento, o.O. 1967, I 441.

feindliche Andrea Saccherio aber noch einmal davon. Nachdem er sich sogleich dazu bereit erklärt hatte, die ihm auferlegte Strafe von 20 französischen Pfund zu bezahlen, konnte er dem Inquisitor glaubhaft machen, daß keiner der gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe zutraf. Da er weiter »keinen Verdacht weckte und bei seinen Aussagen blieb« wurde er entlassen[30].

Aus den Traktaten, die zu Beginn des 15. Jahrhunderts über den kirchlichen Bilderkult geschrieben wurden, wissen wir, daß spätestens zu diesem Zeitpunkt von nördlichen Theologen Parallelen zwischen der Bilderfeindschaft häretischer Gruppierungen und dem byzantinischen Bildersturm des 8. Jahrhunderts gesucht und gefunden wurden[31]. Mehr oder weniger aggressive Bildkritik und Bilderfeindschaft schlugen nun häufiger in tätliche Angriffe auf Bilddarstellungen um. Im November 1389 wurden William Smith, Schmied von Leicester und Richard Waytestathe, möglicherweise der Kaplan der örtlichen Schmiedezunft, vor dem Gericht des Erzbischofs von Courtenay verhört, weil sie mit einer Statue der Hl. Katharina ihren Spott getrieben hatten. Gemäß dem teilweise ins anekdotenhafte abgleitenden Bericht aus einer Chronik von Leicester, hätten sie die Statue genutzt, um »ihr Süppchen zu kochen« (*pro oleribus coquendis in sua esurie*). Während einer die Holzfigur festhielt, habe ihr der andere mit der Axt den Kopf abgeschlagen und gesagt: »Wenn sie die Gebete wert ist, wird sie bluten; wenn nicht - ins Feuer mit ihr«. Auch William Smith kam noch mit einer vergleichsweise leichten Strafe davon. Er mußte barfuß und barhäuptig, nur mit einem Hemd bekleidet einer Prozession vorangehen, mit einem Bild der geschmähten Heiligen in der rechten Hand[32].

Die theologische Auseinandersetzung mit den Anhängern Wyclifs bestärkte allerdings auch Kleriker außerhalb der Universitäten jetzt in der Befürchtung, hinter einem Bilderfrevel wie dem eben geschilderten, könnten sich weitergehende Absichten verbergen. 1395 verlangte Erzbischof Arundel von vier der Häresie verdächtigen Bürgern Nottinghams, daß sie einen Eid auf die Heiligenbilder schwören sollten: »Vom heutigen Tag an will ich die Bilder ehren, mit Gebeten und Spenden, zu Ehren der Heiligen, für die sie geschaf-

30 *Et sub pena XX. librarum viennensium, ad quam penam sponte se obligavit, et quam penam tociens incurrit quociens inventus fuerit degerasse;* vgl. Merlo, Eretici piemontese, 175f.

31 Vgl. Thomas Waldensis, *De cultu imaginum*, 906-908; Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.213[rb]-213[va].

32 Von einer Buße des Kaplans wird in den Visitationsakten nichts gesagt. Außer den beiden Genannten wurde noch ein Ehepaar mit einer Buße belegt, die sich öffentlich gegen die Verehrung des Kreuzes ausgesprochen hatten; vgl. J.R.Lumby(Hg.), Chronicon Henrici Knighton, London 1895, II 182f.; J.M.Russel-Smith, Walter Hilton, 201; J.Crompton, Leicestershire Lollards, in: Transactions of the Leicestshire Archaeological and Historical Society 44(1868-69)19ff. Die Visitationsakten in: J.H.Dahmus(Hg.), The Metropolitan Visitations of William Courtenay Archbishop od Canterbury 1381-96 (= Illinois Studies in the Social Sciences, 31/32), Urbana 1950, 170ff.

fen wurden...« (*that they be made after*)[33]. 1428 mußte sich der Kaplan von Loddon (Norfolk) vor dem Visitationsausschuß des Bischofs von Norwich verantworten, weil er ein Kruzifix ins Feuer geworfen hatte. Hugh Pye wurde als Kopf einer Gruppe von mindestens 12 überführten lollardischen Häretikern, die für eine Reihe weiterer verbaler und tätlicher Ausfälle gegen Heiligenbilder verantwortlich gemacht wurden, angesehen und zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt[34]. Und auch ein gewisser Richard Wyche, der schon geraume Zeit vorher seine blasphemische Äußerung, selbst Gott könne nicht bewirken, daß ein Bild zu bluten beginne, widerrufen hatte, wurde verbrannt[35]. Gelegentlich mußten Häresiebeschuldigungen aber auch zur Bekämpfung politischer Gegner herhalten: 1416 wird der Pfarrer von Byfield (Northamptonshire) in einem Prozeß, der wegen einer angeblichen Verschwörung gegen den englischen König angestrengt wurde, beschuldigt, er habe das Marienbild in seiner Pfarrkirche geköpft und anschließend verbrannt[36].

Mit der Phase der gezielten Verfolgung und Repression lollardischer Glaubensabweichler hat sich die Wahrnehmung singulärer und individueller Fälle von Bilderfreveln gewandelt. Ablehnende und abfällige Bemerkungen über die Bilder der Heiligen oder sogar Versuche, sie gezielt zu beschädigen, weckten nun immer häufiger den Verdacht, es handele sich um Verhaltensweisen, die in spezifischen Glaubensauffassungen gründeten. Davon schienen nicht nur einzelne Bilder bedroht, sondern potentiell die gesamte Bildausstattung der Kirchen. Ein Vergleich von theologisch begründeter Kritik an den Bildern mit den Äußerungen der Täter verdeutlicht aber auch die Kluft, die die Wirklichkeit klerikaler Amtsträger von derjenigen der »einfachen«

33 Camille, Gothic Idol, 220; Margret Aston, Lollards and Reformers, 143; vgl. auch das Beispiel eines weiteren verdächtigen Bilderkritikers in: T.C.B.Timmins(Hg.), The Register of John Chandler Dean of Salisbury 1404-17 (= Wilts. Record Society, 39), London 1983, 19: »23.July 1405, Walter Hopere is a Lollard and says that offerings should not be made to statues; purged on 27.Nov.«; d.h. der Beklagte mußte einen Reinigungseid leisten.

34 J.A.F.Thomson, The Later Lollards 1414-1520, Oxford 1965, 120ff.; H.T.Riley(Hg.), Annales Monasterii S.Albani a Johanne Amundesham Monacho, London 1870/71, I 29; Aston, Lollards and reformers, 81ff.

35 Richard Wyche wird ebenfalls mit dem Zirkel um Oldcastle in Verbindung gebracht; Aston, Lollards and Reformers, 29; die Äußerung Wyches zielte offenbar auf die verbreitete Legende, das in vielen Kirchen als Reliquie verehrte Blut Christi entstamme verletzten Kultbildern, vgl. hierzu Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol.217[va]. *Item quod sangwis qui in ecclesiis servatur non fluxit de christi latere sed miraculose dicitur fluxisse de christi percussa ymagine.*

36 Der Prozeß richtete sich gegen die Anhänger des Adeligen John Oldcastle, der im Jahr 1414 einen Aufstand gegen Heinrich V. angezettelt hatte; vgl. Aston, Lollards and Reformers, 24ff.

Gläubigen trennte. In ihren Traktaten hatten die Anhänger Wyclifs auf die Worte Gregors des Großen insistiert, die Bilder seien die »Bücher der Laien«[37]. Daraus leiteten sie keine grundsätzliche Ablehnung des kirchlichen Bilderschmucks ab, sondern nur solcher Bilder, die kultisch verehrt wurden, die übermäßig verziert waren oder offensichtlich gegen Glaubenssätze verstießen (Gnadenstuhl). Im übrigen seien die Armen als die einzig »wahren Bilder« anzusehen. Die von der geistlichen Gerichten dingfest gemachten Lollarden hielten sich nicht immer an dieses gemäßigte Programm. Kruzifixe wurden ebenso verbrannt wie die Bilder von Heiligen, »idolatrisch« angebetete Madonnenstatuen ebenso geschmäht wie gewöhnliche Andachtsbilder. Die Vorgehensweise der Akteure vermittelt den Eindruck, daß sie eher objektbezogene Handlungsweisen als die Verwirklichung programmatischer Forderungen bevorzugten. Statuen wurden als Brennholz behandelt oder in unmittelbar einsehbarer Form als »tote Klötze« präsentiert (»geköpft«). Gelegentlich scheint sich ein »Spaßvogel« aber auch nur einen Scherz erlaubt zu haben, wie 1441, als der Landwirt Hugh Knight in die Kapelle von Newport lief und der Jungfrau mit einer Kerze »einen Bart machte«. Die Worte, die er dabei rief (*Mable, ware thy berde*), haben ihn möglicherweise vor einem strengeren Urteil bewahrt: Hugh Knight wurde exkommuniziert[38].

Einiges scheint dafür zu sprechen, daß es sich seit dieser Zeit nicht nurmehr um unmittelbare und gezielte Äußerungen laikaler Emanzipationsansprüche oder spontane, materiell bedingte Angriffe auf den Klerus handelte. Das Sozialprofil der Täter, wie es in den Quellen erscheint, zeichnet sich in den wenigen konkret faßbaren Fällen, durch ein gewisses Maß an theologischer Bildung, gehobene Standeszugehörigkeit oder zumindest durch nachweisbares berufliches und gesellschaftliches Ansehen aus. »Western iconoclasm was sporadic and limited in its effects«, so umschrieb William R. Jones den mittelalterlichen Ikonoklasmus[39]. Doch handelt es sich gleichwohl um Vorgänge von gesamtgesellschaftlicher Relevanz, insofern sie als solche von Theologen - auch auf dem Festland - wahrgenommen und weitergegeben wurden. Diese Auffassung, einer spezifisch sozialen Dimension, einer breitenwirksamen symbolischen Form ikonokastischer Gewaltbereitschaft hat

37 Siehe oben S. 42ff.

38 Der Bischof verurteilte seine Tat, weil sie »against the wholesome determination of the church in the matter of the worship of images« gerichtet gewesen sei; vgl. F.D.Logan, Excommunication and the secular arm in Medieval England, Toronto 1968, 52 u.190; Aston, England's Iconoclasts, 109. Vgl. auch die Legende von Toto del Nunziata, der eine Madonna mit Bart malte, um einem verwirrten Betrachter zu helfen, in: Freedberg, Power of Images, 322.

39 Jones, Art and christian piety, 75.

sich vor allem an den nachfolgenden hussitischen »Bilderstürmen« weiter gefestigt.

3. Hussitenstürme und die »Riten der Gewalt«

Wenn nicht als Wegbereiter, so gilt die böhmische Hussitenbewegung des 15. Jahrhunderts doch immerhin als markantester Wegweiser für die europäischen Reformationsbewegungen des 16. Jahrhunderts. Die ihr zugeschriebene Bedeutung beruht zweifelsohne auf der Vielfalt der Krisensymptome, die wesentliche Konfliktlinien der spätmittelalterlichen Gesellschaft in einer Häufung von gewalttätigen und kriegerischen Auseinandersetzungen hervortreten lassen. Mit den Auseinandersetzungen in Böhmen verbinden sich in der Geschichtsschreibung Vorstellungen von einer revolutionären Bewegung gegen die herrschende Feudalordnung, Vorstellungen von einer unabhängigen, gemeindeorientierten Form religiösen Zusammenlebens und Ansätzen einer nationalen Bewegung, die sich aus bäuerlichen und einer »Klasse« von besitzlosen Stadtbewohnern nährt[40].

Den Zeitgenossen standen vor allem zwei Merkmale vor Augen, wenn sie mit dem Thema Hussiten konfrontiert wurden: massenhafte Häresie und kriegerische Gewalt. Johannes Nider (†1438), der aus einiger Entfernung die Aktionen der hussitischen Heere verfolgte, schildert - wie viele vergleichbare Berichte von kirchlichen Glaubenslehrern und Gesandten, die das Bild der Hussiten bis heute prägen - deren Vorgehen mit wohldosierten Momentaufnahmen einiger besonders perfider Grausamkeiten und »Greueltaten«. In Kulmbach mußten 1430 die Bewohner der Stadt mit ansehen, wie eine Christusfigur vom Ölberg in der Kirche entfernt und durch die Straßen geschleift wurde (*ymaginem cristi de monte oleveti ... de ecclesia ad plateam vt nostri conspicerent inuriam traxerunt*). Vor einer anderen Christusfigur, die die Arme betend erhoben hatte (*manibus protensis orantem*), erschien ein Übeltäter mit gezogenem Schwert, rief mit erhobener Stimme: »Wenn's beliebt, so befrei er sich!« und schlug ihr daraufhin den Kopf ab[41]. Die Zeugnisse sind Legion und Schilderungen wie die zitierte haben entscheidend dazu beigetragen, nicht nur das Bild einer blindwütigen Häresie zu popularisieren, sondern auch eindrückliche Beispiele für das Wiedererstarken bilderstürmerischer Bewegungen zu liefern. In der legendarischen Überlieferung,

40 F.Seibt, Hussitica. Zur Struktur einer Revolution, Köln/Graz 1965; H.Kaminsky, A History of the Hussite Revolution, Berkeley 1967; J.Macek, Jean Hus et les traditions hussites, Paris 1973; Bredekamp, Kunst als Medium, 1975; J.K.Zeman, The Hussite movement and the Reformation in Bohemia and Slovakia 1350-1650. A bibliographic study guide, Ann Arbor 1977; F.Smahel, La Révolution hussite: une anomalie historique, Paris 1985.

41 Johannes Nider, *Formicarius*, lib.3 cap.12; vgl. Schlesinger, Hussiten in Franken, 204.

die den Gnadenbilder von Neukirchen/Heiligblut oder von Tschenstochau eine überregionale Anziehungskraft verschaffte, verbindet sich in der jeweiligen Figur des Bilderfrevlers der Topos des militärischen Vandalismus mit zeitspezifischen Vorstellungen häretischer Bildkritik[42].

Der Fall des Matthias von Janow, der sich 1389 mit zwei weiteren Geistlichen vor einer Prager Synode wegen bilderfeindlicher Äußerungen und Bilderfrevels zu verantworten hatte, ist symptomatisch für die hussitische Haltung, obschon er zeitlich weit voraus liegt. »Nicht allein in Worten«, heißt es in den Prozessakten, »sondern auch in Werken« habe der Priester Jakobus gegen die ehrwürdige Jungfrau schwere Verfehlungen (*excessi graviter*) begangen. Jakobus hatte während seiner Predigt einem Bild der Maria die Feige gewiesen (*ostendendo ficum*) und gesagt, daß er mit solchen und anderen Bildern sein Süppchen kochen wolle. Dafür wurde er für zehn Jahre von seinem Predigeramt suspendiert[43]. Die oftmals subtile Kritik der kirchlichen Dissidenten zielte auf das von der Kirche zwar kritisierte, in der Praxis aber gebilligte Bildkonzept, das eine manifeste Beziehung zwischen dieseitigem Bild und jenseitigem Abbild (also etwa einem Heiligen) unterstellte. Die daraus abgeleitete Forderung der Bildentfernung (*removendo*) bezog sich auf entsprechend kultisch verehrte Bilder und verlangte nicht ihre Zerstörung sondern vielmehr ihre »würdige« Beseitigung.

Die Bildkritik der Prager Reformtheologen orientierte sich an Einwänden, wie sie von waldensischen Glaubensabweichlern geäußert wurden, die sich im 14. Jahrhundert auch in Böhmen verbreitet hatten. In Fällen, wo die Bildkritik waldensischer Gruppierungen in offene bilderfeindliche Handlungen umschlug, gingen die hussitischen Prediger allerdings sofort auf Distanz und lehnten solche Vorgehensweisen als Taten von Häretikern ab[44]. Diese gegen militante Bilderfeindschaft gerichtete Haltung zeigte sich auch 1420, als taboritische Gruppen versuchten, in die Bürgerkirchen von Prag einzudringen. In der Altstadt scheiterten sie am Widerstand der Metzger-

42 Kretzenbacher, Verletztes Kultbild, 8-23. - Brückner, Maria Buchen, 83; nach einer »Frevelstatistik«, die auf einer Basis von 117 »verunehrten« Kultorten in Österreich erstellt wurde, stellen »Ketzer und Protestanten« die Spitzengruppe. Vgl. ebd. 82f.

43 *Articuli Jacobi presbyteri*. Die ihm vorgeworfenen Irrtümer beziehen sich mehrfach auf Bilder: 1. Gelehrten Theologen sei nicht mehr zu glauben als einem jedem »lebendigen Bild«; 2. Der Erzbischof handelt glaubenswidrig, wenn er die Marienbilder mit Ablässen ausstattet; 3. Das Kreuzzeichen schützt nicht vor Übeln; 5. Daß er die auf Maria bezogenen Worte »voller Gnade« mit einem Krug voll Flüssigkeit (*vas plenum liquore*) verglichen habe; 6.Daß es unnötig sei, vor den Bildern die Knie zu beugen; *Etiam non solum excessi graviter in verbo contra virginem gloriosam, sed etiam in facto feci unam contumeliam beatae virgini, ostendum ficum (cípek rukú) ejus imagini, et dixi, quod cum tali imagine ac cum aliis vellem pisum decoquere*. Vgl. F.Palacky (Hg.), Documenta, 699-702.

44 Siehe oben S. 55, die kritische Reaktion des Prager Magisters Christian.

zunft, die ihre Altäre in der Jakobskirche nicht zum Abbruch freigeben wollten[45]. Schon zwei Jahre vorher hatte eine Synode des hussitischen Klerus in Prag eine Kompromißformel veröffentlicht, die die Ausstattung der Kirchen mit Bildern gestattete,

> »wenn sie nicht übermäßig (*superfluae*), frivol (*petulanter*) oder glaubenswidrig (*falsae*) ausgeschmückt sind, derart, daß die Augen der Teilnehmer (*sumentium*) von der Ehrfurcht gegenüber dem Leib Christi abgelenkt werden«.[46]

1422 wurde der prominente Führer der Prager Taboriten, Jan Zelivisky, mit einigen weiteren Gefolgsleuten enthauptet, weil er seine politische Stellung offenbar dazu mißbraucht hatte, die Gegner der Taboriten aus dem Rat sowie den geistlichen Ämtern zu entfernen und mundtot zu machen. Aus der Sicht des Chronisten Lorenz von Březová († n. 1437) war er aber nicht nur ein politischer Aufrührer sondern auch ein Gotteslästerer. Unter seiner Führung war im Jahr zuvor eine Gruppe von Bewohnern der Neustadt in die Prager Burg eingedrungen und hatte in der Burgkapelle die Bilder (»Kultbilder und Altartafeln«) verbrannt. Weiter heißt es:

> »Damit ihr wahnwitziges Tun noch offenkundiger sei, stellten sie die auf einem Eselchen sitzende Christusfigur auf die Zinnen der Kirche, und nachdem sie sein Antlitz gegen Meißen gerichtet hatten, sprachen sie gotteslästerlich: 'Wenn du Christus bist, dann segne Meißen'. Und sogleich stießen sie es von den Zinnen und zerbrachen es in Stücke.«[47]

Aus der Sicht des böhmischen Theologen war dies ein unwiderlegbares Zeugnis für den häretischen Charakter der »Sekte« um Jan Zelivisky. Zugleich gibt seine detaillierte Schilderung einen Hinweis darauf, daß es sich

45 Bredekamp, Kunst als Medium, 266.

46 Articuli XXIII a magistri cleroque Pragensi contra pullulantia Taboritorum sectae dogmata publicati: 20. *Item, imagines ecclesiae possunt in ecclesia sustineri, si tamen non sunt superfluae et petulanter et falsae exornatae, ut seducant oculos sumentium a respectu dominici corporis, aut mentem distrahant vel aliter impediant.* Vgl. Palacky, Documenta, 680f.

47 *Tertia autem feria post* [1421.6.15] *imagines magistrales et tabule altarium plurimum subtiles et pretiose ad Joannis presbyteri inductionem cum blasphemia sunt combuste, et inter cetera, ut eorum plus patens foret vesania, imaginem Christi asello insidentem in cimboriis exponunt ecclesie et versa ad Misnam facie blasphemando dicunt: »Tu si es Christus, benedicas Misnam«, et statim trudentes de cimboriis ipsam in pecies confringunt. Et hec blasphemia, et eorum vesania magne ruine Pragensium a Misnensibus fuit concausa circa Pontem civitatem, ut de post patebit.* Lorenz von Březová, *De gestis et variis accidentibus regni Boemiae*, in: K.Höfler(Hg.), Geschichtschreiber der Hussitischen Bewegung in Böhmen (= Fontes Rerum Austriacarum, I.2.1) Wien 1856, 459f.; ders., Die Hussiten, 225.

auch bei diesem Vorgang nicht um einen unkontrollierten Zerstörungsakt handelte, sondern spezifische Bilder attackiert - in diesem Fall, wie später häufig, ein Palmesel - und diese einem profanisierenden Spottritual unterzogen wurden. Meißen war den Pragern als Parteigänger Kaiser Sigismunds und Sitz der römischen Inquisition verhaßt. Die Akteure folgten in diesem Fall den ungeschriebenen Regeln eines offenbar in militärischen Auseinandersetzungen geläufigen Gewaltrituals, das die Ehre der gegnerischen Partei in Form symbolischer »Bestrafungen« oder obszöner Verspottungen von Bildern zunichte machen sollte. Für den Chronisten mag dies keine einleuchtende Erklärung bilderstürmerischen Handelns gewesen sein, in historischer Perspektive gewinnt dieser Aspekt gleichwohl analytische Bedeutung, handelt es sich in solchen Fällen doch um keinen religiös motivierten Ikonoklasmus im Sinne der hussitischen Theologen.

Motivgeschichtlich läßt sich die Figur des bilderfrevelnden Soldaten zweifellos bis in die frühchristliche Antike zurückverfolgen[48]. In Zusammenhang mit den byzantinischen Bilderstürmen des 8. Jahrhunderts berichtet schon Theophanes (†818) von einem Offizier, der mit Steinen nach einem Marienbild wirft, dieses zerbricht und schließlich »mit Füßen tritt«[49]. Vereinzelt treffen wir in der Folgezeit bei früh- und hochmittelalterlichen Autoren auf entsprechende diskursiv vermittelte Narrationsmuster. So berichtet Hinkmar von Reims über den Romzug Ludwigs II. 864, daß einige Männer aus seiner Begleitung während einer Fastenprozession des römischen Klerus Teilnehmer mißhandelt, ein Kreuzreliquiar zerbrochen und in den Schmutz geworfen hätten (*confracta et in lutum proiecta*)[50]. Salimbene von Parma († n.1287), Chronist des Italienzuges Friederich Barbarossas, schildert im Jahr 1285 die Belagerung der Burg Magreta durch Truppen der Stadt Modena, in deren Herrschaftsbereich sie sich befand. Die Belagerer drangen bis zur örtlichen Marienkapelle vor, wo dann von einem der ihrigen unter den

48 Belting, Bild und Kult, 180; Kitzinger, The cult of images, 101f.; Dobschuetz, Christusbilder, 280ff.

49 Die herausragende Rolle, die das Heer bei den ikonoklastischen Aktionen unter Leo III. und Konstantin V. spielte, führt Bredekamp darauf zurück, »daß Militär und Kleinbauern in Aristokratie und Klöstern einen natürlichen Gegner besaßen und daß es nur folgerichtig war, wenn sie sich der Waffe bedienten, die den Kampf gegen die Mönche am drastischsten ausdrückte: des Bildersturms«. Als gesellschaftlich verorteter Typus jedenfalls tritt der Bilderstürmer schon hier in der Gestalt des Soldaten in Erscheinung. Vgl. Theophanes, Bilderstreit und Arabersturm. Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes, Graz/Wien/Köln 1964, 40; Bredekamp, Kunst als Medium, 209.

50 In das von der Kaiserin Helena angefertigte Reliquiar war ein Kreuzpartikel eingefügt; der Frevler starb kurz nach der Tat und der Kaiser wurde von einem Fieber überfallen; vgl. F. Grat u.a. (eds.), Annales de St.-Bertin, 106; H.W. Goetz, Gegenwart der Vergangenheit, 61-79.

»schändlichen und frivolen Worten: 'Jetzt verteidige dich, heilige Maria, wenn du kannst'« Feuer gelegt wurde. Den Frevler traf - aus der Sicht des Chronisten folgerichtig - die höhere Gerechtigkeit Gottes, ihn durchbohrte eine verirrte Lanze. Der exempelhafte Charakter des Berichts gibt aber zugleich das Muster zu erkennen, das der Interpretation zugrunde lag. Dem Modeneser Soldaten erging es nicht anders, als dem Christenfeind Julianus Apostata, der ein Christusbild in Edessa zerstörte und an dessen Stelle sein eigenes Bildnis hatte aufrichten lassen[51].

Die Verfasser der Bildertraktate erinnerten unter dem Stichwort »Mißbrauch von Bildern« (*abusus*) immer an ein Ereignis, das sich im 12. Jahrhundert in der französischen Stadt Déols zugetragen haben soll, als sie vom englischen Heer belagert wurde. Eine Darstellung der hl. Maria mit Kind wurde von einem Stein aus der Hand eines Soldaten getroffen, der dem Knaben einen Arm abtrennte. Der Bruchstelle entströmt Blut, sodaß diejenigen, die dies sahen, zurückwichen. Das Blut wurde in Behältern gesammelt und erwieß sich später als heilsam für unterschiedlichste Gebrechen. Déols blieb selbstverständlich von der Eroberung verschont[52].

Für die Chronisten des 15. und 16. Jahrhunderts spielte auch der Einsatz von Bildern im Verlauf kriegerischer Auseinandersetzungen und ihre Funktion als Schlachtenhelfer eine Rolle. Die kollektive Verehrung des Bildnisses eines Stadt- oder Landespatrons vor beziehungsweise nach der Schlacht wurde vor allem in Oberitalien zu einem festen Bestandteil der ritualisierten Formen politischer Krisenbewältigung. Gelegentlich wurden Bilder auch mitgeführt oder als »Schutzschilde« an Privathäusern oder der Stadtbefestigung angebracht[53]. Selbst Leon Battista Alberti, das theoretische Haupt der italienischen Renaissance-Ästhetik, erkannte bestimmten Bildern eine

51 »... So glaubt man, er sei von Merkur durchbohrt worden, einmal weil er als Rächer von Beleidigungen der glorreichen Jungfrau aufzutreten pflegt, dann aber auch, weil er den Julianus Apostata im Perserkrieg mit der Lanze getötet hat«. Salimbene von Parma, Chronik (= Geschichtsschreiber der dtsch. Vorzeit, 94.2), 285; Camille, Gothic Idol, 201; Nikolaus von Dinkelsbühl erwähnt die Legende in seinem Bildertraktat, fol. 212vb; Thomas Waldensis, *De cultu imaginum*, 907: Die Statue wurde vom einem Blitz getroffen, der den Kopf vom Rumpf trennte, während die Reste der Christusstatue von Christen aufgesammelt und in eine nahegelegene Kirche gebracht wurden, *ubi hactenus reservatur*. Vgl. auch: J.Klapper(Hg.), Erzählungen des Mittelalters, 61.

52 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol. 217va; Beissel, Wallfahrten zu unserer lieben Frau, 42.

53 Vgl. Trexler, Sacred image, 42f.; ders., Public Life, 63-66; Belting, Bild und Kult, 75. - Als die Truppen Kaiser Sigismunds im Kampf gegen die Hussiten in den 1420er Jahren Kuttenberg einnahmen, hängten zahlreiche Bewohner die zuvor auf Geheiß der Taboriten aus der Kirche entfernten Bilder an ihre Häuser; vgl. Bredekamp, Kunst als Medium, 271. - Vgl. jetzt auch W.Ehbrecht, Die Stadt und ihre Heiligen, pass.

besonders eindrückliche Wirkungsweise auf den Betrachter zu[54]. Diese ihnen schon von den Zeitgenossen zugeschriebene ästhetische, aber vor allem sakrale Aura ließ sie zu besonders hervorstechenden Objekten für feindliche Aktivitäten werden. Spätestens seit den kriegerischen Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts verfestigt sich die Gestalt des bilderfrevelnden Soldaten zum diffamierenden Feindbild. Im Mittelpunkt steht nicht mehr - wie noch in der einschlägigen Tratatliteratur zur Bilderfrage - der Nachweis der Wundertätigkeit von Bildern, sondern die gezielte Diffamierung des Gegners. Dies gilt insbesondere - wir erinnern uns an die Schilderung Johannes Niders - für die romfreundlichen Berichte über die Vorgehensweise hussitischer Heere.

Bilderfrevel als spezifische Form militärischen Vandalismus' spielte aber auch anderenorts eine Rolle. So etwa in den Verhandlungen zwischen Schwyzern und den Vertretern Zürichs nach dem »Alten Zürichkrieg« im März 1445. In Hogern waren Schwyzer Landsknechte in die Kirche eingedrungen, hatten das Marienbild vom Altar genommen und neben die Portaltür auf den Boden gestellt. Das Gebäude wurde zum Feldlager umfunktioniert, in dem die Landsknechte - laut Zeugenaussage - auch »ir unkünscheit mit frowen« trieben; eine offenbar gezielte Profanierung des Sakralraums, die sich nicht zuletzt in der schmählichen »Begrüßung« der Patronin des Hauses dokumentierte: »Got grues dich frow metz (=Hure), was stast du da?«[55]. Über den Hinweis auf solche tatsächlich begangenen »Bilderfrevel« hinaus ist den Verhörprotokollen jedoch kaum etwas über ursächlichen bilderfeindlichen Einstellungen der Akteure zu entnehmen. Gewiß ist die symbolische Erniedrigung der Marienfigur hier als elementarer Bestandteil eines militärischen Spottrituals anzusehen, das im traditionellen Repertoire spätmittelalterlicher »Kriegskunst« gewissermaßen das psychologische Sperrfeuer bildete[56]. In den aus klerikaler Feder stammenden Mitschriften der Verhöre sind diskursive und dokumentarischer Elemente eine untrennbare Verbindung eingegangen. Eines aber wird deutlich: der »gelehrte« Diskurs über den Mißbrauch von christlichen Bildern durch Kirchen- und Glaubensfeinde wirkt in der Mitte des 15. Jahrhunderts, massiv auf unter-

54 Alberti, De architectura libri decem, 293f. Alberti äußert hier die Auffassung, daß ein wohlgestaltetes Gebäude, das mit Außenwandmalerein verziert sei, feindliche Truppen von der Zerstörung abhalten könnte.

55 StA Luzern Urk. 231/3328, fol. 7; vgl. Theodor von Liebenau, Scenen aus dem alten Zürichkrieg, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte N.F. 1(1870-78) 235-240; Guy P. Marchal, Die Metz zuo Neisidlen: Marien im politischen Kampf, in: C.Opitz u.a. (Hgg.), Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert, Zürich 1993, 312.

56 R.C.Trexler, Correre la terra. Collective insults in the late Middle Ages, in: Mélanges de L'École Française de Rome, Moyen Age 96(1984)845-902.



Abb. 3: Das Kultbild des Klosters Tschenstochau. Tafelbild, 12.-13. Jahrhundert. Einfassung aus dem 15. Jahrhundert. Qu.: Freedberg, Power of Images, Abb. 150.

schiedlichste Bereiche der politisch-sozialen »Wirklichkeit« ein.

Ein Echo auf die böhmischen Verbänden vorauseilende Fama blasphemischer Exzesse kam 1430 aus dem polnischen Kloster Tschenstochau. Der Angriff polnischer Adeliger auf das Kloster, bei dem sie die »Schwarze Jungfrau« ihrer Schleier beraubten und das Bild mit zwei Säbelhieben »verletzten«, wurde sogleich böhmischen Hussiten, die aus Schlesien nach dem Kloster gekommen waren, in die Schuhe geschoben[57]. Das in der Historiographie nachhaltig wirksame Bild des hussitischen Bilderstürmers wurde jedenfalls durch den militanten Flügel der Bewegung geprägt, der sich vor allem die böhmischen Klöster zum Ziel seiner Angriffe gewählt hatte. Sie bildeten den ökonomischen und politischen Rückhalt der Kirche in Böhmen, d.h. den strategischen Angriffspunkt für wirtschaftliche und soziale Reformversuche. Dieser vielfach bezeugte »revolutionäre« Ikonoklasmus der Hussiten wurde in der Gegenwart mit den programmatischen Traktaten hussitischer Theologen in Zusammenhang gebracht, die nicht nur an der Bilderverehrung, sondern allgemein am Heiligen- und Reliquienkult der Kirche und an der monastischen Organisations- und Lebensform Kritik übten.

57 Auch das hölzerne Gesprenge der Bildtafel wurde verbrannt. Vgl. A.Gieysztor, Lassitude du Gothique? Reflets de l'iconoclasme hussite en Pologne au XVe siècle, in: Ars Auro Prior. Studia Ioanni Bialostocki Sexagenario Dicata, Warschau 1981, 224 (Mit weiteren Belegen für Bilderfrevel *more hereticorum*); A.R.Bryzek, L'immagini d'Odighitria di Czestochowa: origine, culto e la profanazione Ussita, in: Arte Cristiana 724(1988)79ff.

Ein unmittelbarer Bedingungszusammenhang zwischen theologischen Reformforderungen und gewalttätiger Praxis wurde schon von zeitgenössischen Beobachtern postuliert und in suggestive Schreckensmeldungen von verbrannten Klöstern, verstümmelten Bildern und ermordeten Geistlichen verpackt. Tatsächlich schienen die taboritischen Verbände die blasphemischen Äußerungen Prager Theologen systematisch in die Tat umzusetzen. Nach dem schon zitierten Bericht des Bischofs von Lucca behandelten sie Menschen wie lebendige Bilder und umgekehrt Bilder so, »als ob sie glaubten, sie träfen lebendige Menschen oder die, deren Bilder es waren«[58]. Augenscheinlich waren sich aber auch die Theologen nicht immer sicher, was hinter der Bilderfeindschaft der Häretiker steckt. Biblizistischer Rigorismus, materielle Motive (Holz, Farben, Gold) oder sinnbildhafte Gewaltandrohung und Spottrituale (»Wenn Du Gott bist, oder sein Heiliger, verteidige Dich selbst«)[59]. Das strategische und militärische Vorgehen der Taboriten jedenfalls hat die Wahrnehmung des Häretikers als bilderstürmenden Blasphemiker auch außerhalb Böhmens entscheidend geprägt und gefestigt.

4. *Bildnisschändung als Herrschaftskritik? Auswirkungen der Bilderdebatte auf den Umgang mit politischer Gewalt*

Als *crimen laesae majestatis*, als todeswürdiges Vergehen gegen die Person eines Herrschers, wie es die römische Gesellschaft des Altertums kannte, taucht das Delikt des Bildnisfrevels im Mittelalter nicht auf. Denkmalstürze als Form der Herrschaftskritik sind im mittelalterlichen Europa so gut wie unbekannt[60]. Spektakuläre Einzelfälle ereigneten sich 1312, als Heinrich VII. in Piacenza eine Statue Karls I. von Anjou (†1285) stürzte und 1302 als in Thérouanne eine Statue Ludwigs des Heiligen geköpft wurde[61]. Kenn-

58 Bredekamp, Kunst als Medium, 303.

59 Lorenz von Březová, Hussiten, 134.

60 K. Schreiner, »Correctio principis«. Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis spätmittelalterlicher Herrscherkritik, in: F. Graus (Hg.), Mentalitäten im Mittelalter (=Vorträge und Forschungen, 35), Sigmaringen 1987, 203-256; F. Graus, Das Scheitern von Königen: Karl IV., Richard II., Wenzel IV., in: R. Schneider (Hg.), Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich (= Vorträge und Forschungen, 32), Sigmaringen 1987, 17-39; ders., A propos de la 'religion royale' au bas Moyen Age: Venceslas IV et la mystique royale dans la Bohême hussite, in: Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou, Paris 1985, 507-516; His, Strafrecht II, 36ff.

61 Der von Heinrich VII. veranlaßte Sturz geschah - wie vermutet wird - aus persönlicher Rache gegen den Anjou, der seinen Vorgänger in Italien, Konradin, 1268 in Neapel tötete. Denkbar ist aber auch, daß sich die Gewalttat gegen die guelfische Partei in Piacenza richtete. Vgl. Finke (Hg.), Acta Aragonesia, I 288. - Zur gestürzten Statue in Thérouanne vgl. A.Borst, Barbaren, Ketzer und Artisten, München/Zürich 1988,

zeichnend für die Figur des spätmittelalterlichen Bilderstürmers ist vielmehr, daß seine Tat wohl als politisch motivierter Ikonoklasmus gedeutet, aber nie entsprechend geahndet wurde.

Mit dem Vorfall in Piacenza verbinden sich - über die unmittelbare politische Wirkung hinaus - einige Begleitumstände, die eine historisch vergleichende Perspektive eröffnen. Der Denkmalsturz ereignete sich im Rahmen einer städtischen Öffentlichkeit, es handelte sich um keinen kollektiven, sondern um einen »offiziellen« obrigkeitlich sanktionierten Akt und er traf weder einen Fürsten noch einen Heiligen - er traf einen Toten. Der Kaiser handelte offenbar im Sinne seiner römischen Vorgänger, die die Erinnerung an unliebsame Herrscher durch die Entfernung und Zerstörung ihrer Bildnisse zu tilgen suchten (*effigies privatis ac publicis locis demovendas*)[62].

Exkurs: Die Vernichtung oder Entstellung von Bildnissen begleitet seit jeher die Geschichte der Konflikte um Status und Ehre, genauer: um die auf ein Bildnis projezierte gesellschaftliche Anerkennung einer Person. Im Gegensatz zu den meisten weltlichen und geistlichen Machthabern des Mittelalters propagierten die römischen Kaiser ihre Bildnisse und Statuen als offizielle Herrschaftszeichen. Ihre Verunstaltung, Beschädigung oder Beseitigung besaß daher immer einen symbolischen Wert, der neben dem Senat auch von politischen Gegnern oder oppositionellen Teilen der Bevölkerung, insbesondere der Städte, zur Durchsetzung ihrer Interessen instrumentalisiert wurde. So versuchte im Jahr 20 n. Chr. ein Teil der stadtrömischen Bevölkerung die Statuen des Piso, gegen den wegen angeblicher Vergiftung des Germanicus verhandelt wurde, durch die Straßen zu schleifen[63]. Häufig gab der Kaiser selbst den Auftrag zur symbolischen Demütigung politischer Gegner: So ließ Caligula die von Augustus aufgestellten Statuen berühmter Römer umstürzen und vernichten, ähnliches widerfuhr vorher schon den Bildnissen des Antonius, des Seianus und des Plautianus[64]. Cassius Dio berichtet, daß die Bildnisse und Statuen des Kaisers Domitian (†96 n.Chr.) Opfer einer offiziellen *damnatio memoriae* wurden. Es blieb nicht beim bloßen Umreißen von Statuen und Bildnissen, sondern ihnen wurden Kopf und Gliedmaßen abgetrennt beziehungsweise sie wurden mit gezielten Hammerschlägen deformiert. Gemäß der Darstellung des Plinius hätte das Volk dies so empfunden, als fügte es dem Tyrannen selber Schmerzen zu[65]. Offizielle Bildnisstrafen als Ehrenstrafen gehörten zu einem Bündel von Maßnahmen - wie z.B. Grab- und Trauerverbot, Münzschmelze, Namenstilgung -, die vom Senat förmlich verordnet, gelegentlich aber auch individuell angewandt wurden[66]. Nicht immer war die restlose Zerstörung das Ziel solcher Denkmalsstürze, vielmehr wurden viele Porträts geächteter Kaiser in spezifischer Weise umgearbeitet und für den Nachfolger wiederverwendet. Zum rituellen Repertoire der *damnatio memoriae* in Rom gehörte ferner die abschließende Versenkung deformierter Standbilder in den Tiber. Seit alters her stellte diese Form der Strafe den letzten Akt bei

302.

62 Tacitus, Annalen 11,38,3: *iuvitque oblivionem eius senatus censendo nomen et effigies privatis ac publicics locis demovendas.*

63 Vgl. Tacitus, Annalen 3,14.

64 Vgl. Sueton, Caligula, 34; T.Pekáry, Das römische Kaiserbildnis, 141f.

65 Vgl. Pekáry, Kaiserbildnis, 134.

66 Vgl. Tacitus, Annalen, 6,2,1; Brückner, Bildnis und Brauch, 246; Pekáry, Kaiserbildnis, 135.

der Hinrichtung von Missetätern und Staatsfeinden dar. Viele Besitzer kleinformatiger Porträtbüsten versenkten diese - verstümmelt an Nase, Lippen, Ohren und Augen - ebenfalls in den Fluß. Blieben die Fragmente gestürzter Statuen liegen, so diente auch dies diffamierenden Absichten. Welchen Eindruck die verstümmelten Statuen des Maximinus Daius auf Zeitgenossen machten, schildert Gregor von Nazianz (†390/91)[67]. Die drastische Wirkung, die die verunstalteten »Monstren« in der Öffentlichkeit entwickelten, wird nicht zuletzt auch durch schwere Strafen unterstrichen, die auf die Vernichtung oder Beschädigung von Herrscherbildnissen gesetzt waren. Bilderfrevel in politischer Absicht wurde als *crimen laesae maiestatis* angesehen. Ein Dekret des römischen Senats aus dem Jahr 1162 belegt, daß man sich dieser Gefährdung auch noch im hohen Mittelalter bewußt war, ohne allerdings auf ein entsprechendes Gesetz zurückgreifen zu können. Zum Schutz der Trajanssäule vor Beschädigungen und Verstümmelungen mußten deswegen wiederholt Verordnungen erlassen werden, die gewalttätige Angriffe unter Todesstrafe stellten[68].

Die öffentlichkeitswirksam vollführte Geste war also keineswegs ein spontaner Ausdruck von Herrschaftskritik, sondern Bestandteil eines herrschaftlichen Unterwerfungsrituals an dessen Ende die Aussöhnung, die gütliche Einigung der Konfliktparteien stand. Dazu gehörten die mit viel Aufwand durchgeführten Gerichtstage, die Heinrich VII. vor den Toren feindlich gesinnter Bürgergemeinden abhielt, in deren Verlauf auch Bußprozessionen der Bürger stattfanden, Teile der Stadtmauer eingerissen und -so in Cremona 1311 - kaiserfeindliche Herrschaftszeichen und Bildnisse zerstört wurden[69]. Von kollektiven Denkmalstürzen wird dagegen gar nicht berichtet. Heinrich VII. wird aber nicht nur das Vorbild römischer Kaiser vor Augen gestanden haben, sondern ebenso die in oberitalienischen Städten zur gleichen Zeit geübte Praxis der Anbringung von Schandbildern (*pittura infamanti*) an öffentlichen Gebäuden[70]. Beide Vorgänge, die Bestrafung im Bild und die

67 Vgl. Gregor von Nazianz, Orat. IV, Contra Julianum I., 96; Bredekamp, Kunst als Medium, 20.

68 Vgl. T. Mommsen, Römisches Strafrecht, 1899, 585 Anm.1. - Keller, Das Nachleben des antiken Bildnisses, Freiburg 1970, 39; A. de Boüard, Gli antichi marmi di Roma nel medio evo", in: Archivio della R. Societá Romana di Storia Patria 34(1911)239-45.

69 Nachdem er im April 1311 in Cremona eingeritten war, befahl Heinrich VII. »mit Herrn Baldewin zu Gericht sitzend, die Thore und Thüren der Stadt niederzulegen sowie ihren goldnen Löwen abzubrechen und gänzlich zu zerstören«, Leben Balduins, 2.Buch Kap. 11, vgl. Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 80, 181f.; F.J.Heyen, Kaiser Heinrichs Romfahrt, Boppard 1965. - Vgl. auch B.Schwenk, Das Hundetragen, in: HJb 110(1990)289-308; G.Althoff, Genugtuung (*satisfactio*). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: J.Heinzle(Hg.), Modernes Mittelalter, Frankfurt/M. 1994, 247-265; ders., *Compositio* - Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen gütlicher Konfliktbeilegung, in: K.Schreiner/G.Schwerhoff(Hgg.), Verletzte Ehre. Formen, Funktionen und Bedeutungen in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Köln (in Druck).

70 Brückner, Bildnis und Brauch, pass. u. 214; G.Ortalli, »...pingatur in Palatio...« - La Pittura Infamante nei Secoli XIII-XVI, Rom 1979; S.Y.Edgerton, Pictures and Punishment, Ithaca 1985; Freedberg, Power of Images, 246-274.



symbolische Bestrafung einer *effigies*, beziehen ihre Wirkung nicht aus der Form der Strafe, sondern aus den sozialen Wertvorstellungen, die mit den entwerteten Symbolen radikal in Frage gestellt werden. In den Augen der Zeitgenossen war ihr Verlust gleichbedeutend mit ständiger Ehrlosigkeit (*perpetuam eius infamiam*, wie es für die Schandbilder heißt)[71].

Bildersturm als Form von Herrschaftskritik oder als symbolischer Protest setzt dagegen nicht nur ein spezifisches soziales Verhaltensmodell voraus, sondern auch eine Vorstellung von dem, was ein Bild zum Herrschaftszeichen, zum *imago* macht. Bildersturm als Form des politischen Widerstandes ist den mittelalterlichen Zeitgenossen deshalb unvertraut, weil bildliche Repräsentationen lebender Herrscher in der Art großformatiger Plastiken erst in späterer Zeit in Gebrauch kommen. Der mittelalterliche Herrscher ist vielmehr noch seine eigene *imago*, sein eigenes Idealbild. Er ist immer zugleich er selbst und Sinnbild der königlichen Herrschaft. Gemäß einer zeitgenössischen Aussage galt Philipp der Schöne als eine Erscheinung, »weder Tier noch Mensch sondern *ymago*«[72]. So beschreiben auch mittelalterliche Fürstenspiegel Haltung, Gestik und Mimik des Herrschers wie eine statuarische Erscheinung[73]. Das Repräsentationskonzept, das hierin zum Ausdruck kommt, beruht auf einer engen Verbindung von Körper, Person und Amt[74].

71 Ortalli, Pittura infamate, 74. - 1462 ließ Papst Pius II. in Rom seinen Widersacher Sigismondo Malatesta *in effigie* verbrennen. Vgl. N.Schnitzler, Geschmähte Symbole, in: Schreiner/Schwerhoff(Hgg.), Verletzte Ehre (in Druck).

72 Vgl. Camille, Gothic Idol, 292; A.Reinle, Das stellvertretende Bildnis, Zürich/München 1984.

73 In den Empfehlungen des Giraldus Cambrensis (1146-1223) heißt es: «Der Fürst, der auf so hoher Warte steht, soll daran denken, daß gleichsam aller Augen auf ihn gerichtet sind, und deshalb den Mund im Zaume halten und auf seine Blicke, seine Bewegungen und Gesten so achten, daß er keine Augen unter den Tausenden beleidigt»; Giraldi Cambrensis Opera VIII, ed. Warner, London 1891, 9.

74 Ernst Kantorowicz hat gezeigt, daß im Spätmittelalter die Vorstellung vom Königtum unlösbar mit diesem Repräsentationsmodell verknüpft wird, das Theologen und Kanonisten in den Jahrhunderten zuvor entwickelt hatten. Es konzentriert sich auf die Person des Fürsten, genauer: auf seinen Körper, der als mystischer Körper gedacht wird, insofern er zugleich die Identität der Person mit sich selbst, aber auch mit allen Gliedern des Reiches darstellt. Parallel zu dieser Entwicklung bildet sich in Frankreich und England innerhalb des Bestattungszeremoniells für Könige eine Praxis heraus, die in Form einer Wachseffigies den verstorbenen Herrscher noch als körperlich gegenwärtig erfahrbar zu machen sucht. E.Kantorowicz, The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957. Vgl. hierzu: A.Zimmermann, Repräsentatio; H.Ragotzky/H.Wenzel (Hgg.), Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, Tübingen 1990; Carlo Ginzburg, Repräsentation - das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand, in: Freibeuter 53(1992)3-23.

Es liegt nahe, die im späten Mittelalter häufiger bezeugten Schändungen von Herrscherleichen oder in Form eines öffentlichen Straftheaters vollzogene Bildnisvernichtungen (Puppe) als grotesk-ehrenrührige Verkehrung eines solchen offiziellen Herrschaftszeremoniells zu lesen[75]. Hierbei handelt es sich in der Tat um Bildnisfrevel im Sinne des *crimen laesae maiestatis*, genauer: um »politische Demonstrationen« (Brückner), um ritualisierte Formen von Herrschaftskritik, die sich offizieller symbolischer Handlungselemente (Strafverfahren, Begräbniszeremoniell) bedienen[76]. Wie die Verlaufsanlysen einzelner reformatorischer Bilderstürme zeigen werden, liefern diese Praktiken gewissermaßen die »Regieanweisungen« für die kollektiven Aktionen des 16. Jahrhunderts.

Mit den Auffassungen der Zeitgenossen war es nicht vereinbar, einen Denkmalsturz allein als politisch motivierte Handlung zu begreifen und zu beurteilen. Dies wird an Vorgängen um zwei Bildnisstatuen Papst Julius' II. in Bologna deutlich. 1511 wurden die Repräsentationsstatuen des Papstes, welche er einige Jahre zuvor, nach Vertreibung der Bentivogli-Sippe, hatte errichten lassen wiederum von einigen papstfeindlichen Missetätern (*malfatori*) verwüstet und verbrannt (*devastavit et combussit*). In beiden Fällen trägt die Vorgehensweise der »Frevler« (*nefandissimi homines*) die Züge eines

75 Wie mit einem leibhaftigen Abbild verfuhren beispielsweise böhmische Taboriten 1419 mit der Leiche König Wenzels IV.. Sie stürmten das in der Nähe von Prag gelegene Zisterzienserkloster Zbraslav (Königsaal) und brachen in die Grabkammer ein. Sie setzten den Leichnam auf einen Altar, bekränzten das Haupt mit einer Strohkrone und prosteten ihm mit den Worten zu: »Als du noch lebtest, hast du auch gerne mit uns getrunken«. Vgl. F.G. Heymann, John Zika and the Hussite Revolution, Princeton 1955, 168; Klaus Schreiner, »Correctio principis«, 230; Frantisek Graus, »Religion royale«, 510ff. - Der Chronist der böhmischen Vorgänge, Lorenz von Březová, fügt dem noch hinzu, daß die von Priestern geführte Menge »mit vielen Getreideladungen und unter Jubelliedern singend« nach Prag zurückkehrte, »wobei die Priester mit ihren Waffenträgern und einigen Laien in ihren Kapuzen Teilstücke der Bilder und zerbrochene Bildtafeln trugen«. In den Augen des Kirchenmannes war dies die Tat eines fanatisierten und trunkenen Mobs, während doch zugleich Züge symbolischer Herrscherkritik unübersehbar bleiben. Wenzel wurde bestraft, weil er sich vom »wahren Evangelium« abgewandt hatte. Lorenz von Březová, Chronik, 119.

76 Ähnliches widerfuhr auch dem in Avignon residierenden Papst Johannes XXII. Während der Italien-Aufenthalte Kaiser Ludwigs des Bayern 1328 und 1329 kam es in mehreren Städten zu aufsehenerregenden Demonstrationen der Bürgerschaft, die auf seinen Widersacher in Avignon abzielten. Was der guelfisch gesinnte Bericht als Streich, »in der Art dummer Jungen« (Mussato), hinstellt, werteten päpstliche Inquisitoren als unerhörten Vorgang, der strengste Strafen nach sich zog. In den Untersuchungsakten wird detailliert von Freudenfeuern in mehreren Städten zu Ehren des Kaisers berichtet, auf denen Strohpuppen mit dem Namen des Papstes verbrannt worden waren. *Vivat sanctus imperator et moriatur papa Johannes hereticus pactarenus*, hätte die Menge dabei geschrieen. Vgl. Brückner, Bildnis und Brauch, 197ff; Franz Ehrle, Ludwig der Bayer, 668f.

förmlichen Strafverfahrens. Man schlug der Statue die Petrusschlüssel aus der Hand, dann die Arme ab, brachte dem Gesicht Verletzungen bei und schließlich wurde sie mit einem Schwertstreich enthauptet. Mit dem gewaltigen Kopf der von Michelangelo gegossenen Bronzestatue wurde von den Umstehenden sogar noch mancherlei Hohn und Spott getrieben bevor er, unter lästerlichen und verächtlichen Bemerkungen, in die Munitionskammer der Stadt gerollt wurde. Aus den übrigen Teilen der eingeschmolzenen Statue - so berichtet Vasari - ließ Alfonso I., der Herzog von Ferrara, später eine Kanone fertigen, der er den Namen »Giulia« gab[77].

Zunächst hatte sich der Rat der Stadt noch schleunigst darum bemüht, das gestürzte kleinere Stuckbildnis am Palast der Signoria durch ein Tafelbild zu ersetzen. Um die eigene Position zu legitimieren, ließ man außerdem die namentlich bekannten »Rebellen« unter Androhung der Todesstrafe aus der Stadt und dem Contado verbannen. Die Tat wurde als »äußert schmählich und verabscheuungswürdig« (*acto dishonestissimo et abominevole*) hingestellt; sie habe allgemeines Mißfallen erregt. - Zur Entfernung der kolossalen Bronzestatue Julius' II. an der Bürgerkirche im Zentrum der Stadt hatte ein Ratsgremium Ende Dezember 1511 - offenbar unter Druck der französischen Bündnispartner - allerdings selber den Auftrag erteilt. Um auch hier das politische Kalkül zu überspielen, das heißt die gezielte Diffamierung der Person des Papstes, ließ man schon wenig später über Nacht einen Vorhang mit dem Bild Gottvaters vor dem ehemaligen Standort der Bronzestatue anbringen. Anstelle der getilgten Juliusinschrift (IULIUS II PONT. MAX.) war dort zu lesen: *Scitote quoniam deus ipse est dominus* (Psalm 99,3). Auswärtige Zeugen der Vorgänge in Bologna wußten schon damals zu berichten, daß die Bologneser damit den Papst hatten tadeln wollen, weil er sein Bildnis über einer Marienfigur angebracht hatte, die ebenfalls von der Fassade der Kirche St. Petronio auf den Platz blickte. Schon im Jahr zuvor, so heißt es in der Chronik des Bologneser Friano degl'Ubaldini, hätte ein Großteil der Bürgerschaft (*mazore parte del populo*) darüber gemurrt, daß man es der Madonna zumute, unter dem Bildnis des Papstes zu stehen[78].

77 Giorgio Vasari, Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister, Stuttgart/Tübingen 1847, V 297ff.; Wahrscheinlich war Herzog Alfonso I. davon unterrichtet, daß die Julius-Statue ihrerseits aus einer krepierten Bombarde und einer von Giovanni II. Bentivogli gestifteten Glocke gegossen worden war; M.Butzek, Die kommunalen Repräsentationsstatuen der Päpste des 16. Jahrhunderts in Bologna, Perugia und Rom, Bad Honnef 1978, 86. - Zu den politischen und rechtlichen Hintergründen des Konfliktes vgl. A. de Benedictis, »Respublica stans de per se« - »Per vim contractus«. Bologna, Stadt im Kirchenstaat: Politische Kultur und Recht, in: ZHF 20(1993)153-187.

78 Bibl.Univ.Bologna, Ms.430: Friano degl'Ubaldini, Chronica Tomo 3. 1493-1513: *1510. Fu tirato e meso la nostra dona e santo Petronio e santo Ambroxe del malmoro sopra la porta de la ghiexia* [chiesa] *de santo Petronio adi 18 de novembro in Bologna ... Nota che la mazore*

Zwei Momente, die augenscheinlich mit dem theologischen Repräsentationskonzept von Bildern in Zusammenhang stehen, scheinen also für das Urteil der Chronisten ausschlaggebend gewesen zu sein. Einerseits die durch den Koloß (*colos*) sichtbar herabgesetzte Ehre der Gottesmutter, andererseits auch ein in der Kritik implizit mitklingender Vorwurf der Idolatrie. Kritik an der Verwendung von Herrscherbildnissen in religiöse Argumente zu kleiden war nicht neu. Schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts wurden die Porträtstatuen Papst Bonifaz VIII., von denen ein Exemplar am Regierungspalast Bolognas aufgestellt war, als Indiz herangezogen, um ihn posthum zum Häretiker erklären zu lassen[79].

Theologische Argumente blieben - wie wir sahen - auch im Fall erkennbar politisch-sozialer Zielsetzungen und Absichten eines Bildersturms überzeugender als das Bekenntnis zu destabilisierenden, herrschaftskritischen Implikationen. Es reicht nicht aus, das Handeln von Bilderfrevlern bezie-

parte del populo dezevano che aveano fato male a metere la nostra dona soto la inmazine de papa Iulio che era de bronzo in la dicta faza de santo Petronio. Teilweise ediert in: Butzek, Kommunale Repräsentationsstatuen, 335-338.

79 Die Absicht war offenbar auch auf eine offizielle Erklärung der Ehrlosigkeit gerichtet: *Item ut suam damnatissimam memoriam* ... beginnt der Artikel Acht der Anklageschrift; vgl. Sommer, Anklage der Idolatrie, 38; T. Schmidt, Papst Bonifaz VIII. und die Idolatrie, in: Qu.u.Forsch. aus Italienischen Archive und Bibliotheken 66(1986)75-107. - »Er hat silberne Standbilder von sich in den Kirchen errichtet«, heißt es in der von Philipp dem Schönen angeregten Anklageschrift, »um dadurch die Menschen zur Idolatrie anzustiften«; vgl. Sommer, a.a.O., 38. - Ein gewisser Bruder Bernadus wußte sogar zu berichten, der Papst hätte seinerseits ein schreckenerregendes Götzenbild (»kein Gemälde, sondern das Antlitz des Teufels«) verehrt; vgl. Camille, Gothic Idol, 278; N. Rash, Boniface VIII and Honorific Portraiture: Observations on the Half-Length Image in the Vatican, in: Gesta 26(1987)47-59. - Die Juristen Phillips argumentierten vor dem Hintergrund bekannter historischer und theologischer Auffassungen. Die Sünde der Idolatrie, so wurde in den Traktaten über die Bilderverehrung immer wieder auseinandergesetzt, hatte nicht an einem religiösen Kultbild sondern an einem Grab- oder Gedächtnisbild ihren Anfang genommen. Zu Lebzeiten Abrahams hätte der Sohn des syrischen Königs Belus, Ninus, nach dessen Tod ein Bildnis des Vaters errichtet, welches die Menschen nach einiger Zeit wie einen Gott geehrt hätten. Von diesem Namen seien auch alle anderen Namen der Dämonen und falschen Götter abgeleitet, wie Bel, Baal, *beelsebub* (Henricus v. Kepelen) oder Belphegor; vgl. Bernard v. Siena, De cultu Idolatria; Henricus von Kepelen, *De ymaginibus;* Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*. - Für den Großvater Philipps des Schönen, Ludwig IX., hatte Vinzenz von Beauvais die Legende in einen von ihm verfaßten Fürstenspiegel (*De morali principis institutione*) übernommen, vgl. Camille, Gothic Idol, 292. - Ähnliche Überlegungen mögen auch den bekannten Abt der Reichenau Walahfried Strabo (†849) dazu veranlaßt haben, Ludwig den Frommen vor dem Reiterstandbild des Theoderich zu warnen, das Karl der Große von Ravenna nach Aachen geschafft hatte; vgl. Brückner, Bildnis und Brauch, 192; Hans Gerhard Evers, Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur, 50.

hungsweise Bilderstürmern allein aus den politisch-sozialen Zusammenhängen der Akteure heraus zu erklären[80]. Eine Reduzierung auf funktionale Gesichtspunkte fördert darüberhinaus den Eindruck, es handele sich im Fall von Bologna um ein ideologiekritisches Unternehmen, das den Herrschaftsanspruch der Kirche untergraben sollte[81]. Festzuhalten bleibt, daß in den mittelalterlichen Formen des Bildersturms die Symbolik des verletzten Körpers, der Bestrafung, der gezielten Deformierung zum allgegenwärtigen Repertoire der Akteure gehörte. Damit wurde auch für profane Bildnisse das Spannungsverhältnis zwischen Bild und Abbild ins Spiel gebracht, das von Theologen für die Bilder der Heiligen beschrieben worden war. Die abgeschlagene Rechte einer Statue brachte auf eindringliche Weise die dargestellte Person in Erinnerung, erzeugte damit zugleich das symbolische Zentrum einer öffentlichen Szenerie, die von Chronisten in allen Details festgehalten wurde. Es bedurfte überdies keiner magischen Bildauffassung -

80 Lorenzino de Medici, der als glühender Anhänger republikanischer Traditionen 1530 zahlreiche römische Statuen entstellte und stürzte, berief sich zu seiner Verteidigung auf den Athener Alkibiades, dessen politischer Enthusiasmus sich ebenfalls im Sturz der Hermen entladen hatte. Aber auch der Medici traf bei Papst Clemens VII. auf wenig Verständnis und wurde aus Rom verbannt; vgl. v.Vegh, Bilderstürmer; Burckhardt, Kultur der Renaissance, Stgrt.1960, 183f.; Cleugh, Die Medici, München/Zürich 1977, 290; zu Alkibiades: Pritchett,in: Hesperia 22(1953)230ff. Zuletzt: H.Bredekamp, Lorenzinos de'Medici Angriff auf den Konstatinsbogen als »Schlacht von Cannae«, in: L'Art et les révolutions (=Actes du XVIIe Congrès International d'histoire de l'art 1989), Straßburg 1992, Sect. 4, 95-115.

81 »Bewußt und vor den Augen der Öffentlichkeit wurde der Schritt vom ängstlichen Taktieren zur offenen Rebellion, der Aberkennung der Herrschaft des Papstes über die Stadt [Bologna] getan. Die Form in der dies angezeigt wurde, war für jedermann unmittelbar verständlich, auch für solche, die nicht wußten, daß bereits in der kaiserzeitlichen Antike die Annahme bzw. Zerstörung des Kaiserbildes gleichbedeutend mit der Anerkennung der Herrschaft dieses Kaisers bzw. mit der Auflehnung gegen sie war«; vgl. Butzek, Kommunale Repräsentationsstatuen, 97. - »So ging schon der Widerstand der Albingenser und Hussiten in Wahrheit gegen die Institution (...) Mit der Vernichtung der Bilder hoffte man die Macht der Institution zu brechen«, vgl. Belting, Bild und Kult, 12; in die gleiche Richtung zielt auch die Darstellung Bredekamps, Kunst als Medium, 264ff. von der Leichenstrafe an König Wenzel IV. - Andererseits sollte man auch die ritualisierten Praktiken, die in Zusammenhang mit den Bildniszerstörungen zur Anwendung kamen, nicht isoliert betrachten. Eine solche formalistische Betrachtungsweise führt leicht zu dem Eindruck, bei den mittelalterlichen Bilderstürmen handele es sich um eine traditionelle und eigenständige Form des (kollektiven) Protests von Unterschichten. So äußerte Brückner, im Fall der *effigies* - Verbrennungen des 14. Jahrhunderts die Ansicht, es handele sich um »spontan volksmäßige Demonstrationen [...] getragen vom deutschen Anhang des Kaisers, dem eventuell heimische Jahreszeitbräuche vor Augen standen...«. Mussato sprach im nämlichen Zusammenhang von »Jungenstreichen«! vgl. Brückner, Bildnis und Brauch, 200.

wie sie insbesondere Angehörigen patrizischer Geschlechter nachgesagt wurden - um bei dem solcherart Geschmähten heftigste Gegenreaktionen hervorzurufen[82]. Ein Herrscher, der zuließ, daß in der geschilderten Weise mit seinen Stiftungsobjekten und Symbolen umgegangen wurde, setzte sich dem Verdacht aus, die ungeschriebenen Gesetze eines Wertesystems zu ignorieren, das die öffentlichen Räume der Adelsgesellschaften wie der Städte bis in die frühe Neuzeit beherrschte. Auch der Papst folgte diesen Maximen. Julius II. ließ die Abgesandten der Stadt Bologna in vielerlei Weise demütigen, um seine verletzte Ehre wiederherzustellen. Mehrmals wurden sie in Rom von einer Audienz auf die nächste vertröstet, mußten in schwarzen Roben als Zeichen der Unterwürfigkeit (*robbe negre in segno de magiore humilità*) erscheinen. Als Julius II. sie schließlich empfing, sahen sie sich einer Gruppe von Prälaten und Höflingen gegenüber, in deren Mitte der Papst saß: Mit gebeugten Knien hatten sie sich seiner Heiligkeit zu nähern, mit solcher Unterwürfigkeit, die die Magnaten gar nicht zeigen konnten oder wollten (*che la maggiore non havriamo potuto dimonstrare*). Widerstrebend küßten sie dem Papst die Füße und wurden darauf von ihm gesegnet[83].

Der Denkmalsturz von Bologna war weder eine Bildnisstrafe im klassischen Sinn (*damnatio memoriae*) noch ein rebellischer Akt »von unten«. Es war ein spektakuläres und riskantes, vom Rat befördertes Unternehmen, das selbst innerhalb der Bürgerschaft nicht auf ungeteilte Zustimmung rechnen konnte. Dies hatte nur wenig mit dem künstlerischen Wert der Objekte zu tun. Als konsequente, allein aus der neuen politischen Konstellation abgeleitete Handlungsweise - Bologna schloß ein Bündnis mit dem französischen König - blieb er den Zeitgenossen unverständlich. Vorstellungen von der Rolle und Funktion von Bildern einerseits sowie das politische Selbstverständnis unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilgruppierungen andererseits bildeten die untrennbar miteinander verbunden Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Akteure bewegten. Aus dem scheinbar spontanen Akt entwickelt sich somit einmal mehr das Theater einer Öffentlichkeit, die sich in das vorgezeichnete Spiel der Worte, Gesten und Rituale einhüllte.

Werfen wir von hieraus einen Blick auf einen Fall, der sich zu Beginn des 15. Jahrhunderts in Paris ereignete. Dort wurde 1414 einem jungen Anhänger der Burgunder »vor den Augen« des Heiligen Eustachius, dem Patron der

82 Zu den angeblich magischen Silberfiguren des Matteo Visconti vgl. Camille, Gothic Idol, 280 und affirmativ Freedberg, Power of Images, 266.

83 Arch.d.Stato Bologna, Senato - Reggimento, Lettere del'Ambasciatore al Senato 1511-13: 1512.6.27, [...] *Anchora perchè ce eramo vestiti nostre robbe negre in segno de magiore humilità et tristezza delle cose passate* [...] *Et noi ce mossemo cum molta reverentia inchinandoci alle piedi di sua santità cum tanta summissione, che la maggiore non havriamo potuto dimonstrare.* Der Brief der Botschafter ist abgedruckt, in: Butzek, Kommunale Repräsentationsstatuen, 351-354.

Jäger von Paris, die Hand abgehackt, weil er ein Band, das die Armagnaken dem Heiligen angeheftet hatten, abriß und zerfetzte, »aus Verachtung gegen diejenigen, die es angebracht hatten«[84]. Aus der Schilderung des anonymen Tagebuchverfassers geht hervor, daß der Vorwurf der Blasphemie vorgeschützt war und auch den Zeitgenossen der politische Hintergrund klar vor Augen stand: »Aber es gab niemanden, der dagegen zu sprechen gewagt hätte, so sehr wurde alles schlecht und von schlechten Leuten regiert«. Die Armagnaken hatten sich die zeitgenössische Sichtweise zueigen gemacht, die den symbolischen Akt des Widerstands nicht von dem begangenen Sakrileg zu trennen vermochte. Der junge Burgunder hatte nicht nur die Ehre der Armagnaken, sondern vor allem die Ehre des Heiligen angegriffen.

5. Debellata Hebraeorum Temeritate.
Mittelalterlicher Antisemitismus und der Vorwurf des Bilderfrevels

Im Zusammenhang mit den Vertreibungen der deutschen Juden aus allen bedeutenden Städten und Territorien während des 15. Jahrhunderts ist immer wieder auf eine »Fixierung des antijüdischen Stereotyps« und eine »Verdichtung der antijüdischen Stimmung« in den Reihen des laikalen Publikums wie auch in klerikalen Zirkeln hingewiesen worden[85]. Ein Element dieses Stereotyps bildete der Vorwurf des Bilderfrevels, der aus der mittelalterlichen Mirakelliteratur und den großen Kompilationen der Scholastik in die gedruckten Chroniken und Wunderbücher übernommen wurde, sowie durch Predigten

84 Anonymus, Leben in Paris, 45. Über die Wachsstatuen führender Familien in Santa Annunziata, Florenz, wurde von politischen Gegnern 1502 geäußert, sie würden ebenso angebetet, wie die Jungfrau Maria, zu deren Ehre sie doch aufgehängt worden seien. Vgl. Trexler, Public Life, 123.

85 Markus J. Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert (=Beihefte zum Achiv für Kulturgeschichte 14), Wien/Köln/Graz 1981; Alfred Haverkamp (Hg.), Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 24), Stuttgart 1981; Ronnie Po-Chia Hsia, The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany, New Haven/London 1988; Francis Rapp, Die Juden in Deutschland am Ende des Mittelalters, in: Michel Mollat du Jourdin/André Vauchez (Hgg.), Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449) (=Die Geschichte des Christentums 6), Freiburg/Basel/Wien 1991, 859-70; Arno Herzig, Die Juden in Deutschland zur Zeit Reuchlins, in: ders./-Julius H. Schoeps, Reuchlin und die Juden, Sigmaringen 1993, 11-20.

weite Verbreitung fand[86]. Die Warnung vor bilderfeindlichen Handlungen durch Juden war allerdings kein genuiner Bestandteil eines spätmittelalterlichen Antisemitismus - er war nicht einmal mittelalterlich. Die vehemente innerkirchliche Diskussion um die Bilderfrage gab nur das weiter, was schon im Jahrhundert des byzantinischen Bilderstreits zum Traditionsbestand antijüdischer Legenden gehört hatte und dann im 12. und 13. Jahrhundert zu einem wirkungsvollen Deutungsschema verschmolzen wurde.



Abb. 4: Angeblicher jüdischer Bilderfrevel in Mainz 1386. Holzschnitt, 15. Jahrhundert. Qu.: Die Holzschnitte des 14. u. 15. Jhs. im Germanischen Museum, Nr. 161.

So bieten die Nachrichten über obrigkeitlich angeordnete Vertreibungen beziehungsweise gewalttätige Verfolgung von Juden während des 15. Jahrhunderts auch kaum konkrete Anhaltspunkte, die auf entsprechend spezifische, ideologisch vorgeformte Handlungsschemata schließen lassen. Vielmehr wurden Wucherzinsvorwürfe und Gerüchte von angeblichen jüdischen Blutfreveln, die in der Bevölkerung kursierten, von den städtischen Magistraten instrumentalisiert, mit dem Ziel, sich einer umbequemen Minderheit zu entledigen, die ihrem Zugriff allzuoft entzogen war. Konkrete Hinweise auf jüdisch-christliche Konflikte, die durch Bilderfrevellegenden ausgelöst wurden, findet man gelegentlich in oberitalienischen Städten, in den nördlichen Reichsteilen jedoch nicht. Vermeintliche oder tatsächliche Attacken jüdischer Gläubiger auf christliche Bilddarstellungen blieben singulär und es scheint, daß dieser traditionelle antisemitische Topos der vorhergehenden Jahrhunderte nicht

86 J.Trachtenberg, The Devil and the Jews. The Medieval conception of the Jew and its relation to modern Antisemitism, Yale 1943; F.Lotter, Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 (»Rintfleisch«) und 1336-1338 (»Armleder«), in: Fälschungen im Mittelalter V (=MGH Schriften Bd. 33,V) Hannover 1988, 543-48 u. 560f; S.Rohrbacher/M.Schmidt (Hgg.), Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbeck 1991, 269-74; Camille, Gothic Idol, 180-94; P.Browe, Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter, in: RQCA 34(1926)167-97.

»virulent« geworden ist. Verharren wir für einen Augenblick im Bereich des diskursiven Geschehens und schauen uns die Behandlung des Themas »jüdische Bilderfrevel« durch scholastische Theologen des Hochmittelalters an.

Vieles deutet darauf hin, daß die Formationsphase des mittelalterlichen Antisemitismus (Einstellungen, Verhaltensmuster, Propaganda, die sich auf Juden als gesellschaftliche Teilgruppe beziehen) in das 12. und 13. Jahrhundert fällt[87]. In diesem Zeitraum verfassen kirchliche Autoren erstmals detaillierte Berichte über sogenannte jüdische »Ritualmorde«; Vorwürfe und Verdächtigungen, sich auf grausamste Weise in den Besitz von christlichem Blut gebracht und die Passion des Gottessohnes erneut vollzogen zu haben, werden instrumentalisiert und provozieren gewalttätiges Vorgehen gegen jüdische Gemeinden beziehungsweise dienen dessen nachträglicher Rechtfertigung. Paris wird am Ende des 13. Jahrhunderts zum Brennpunkt einer antisemitischen Legendenbildung, deren weitreichende Folgen in den beiden folgenden Jahrhunderten überall in Europa zu spüren sind. 1290 wird dort ein Jude hingerichtet, den man beschuldigt, eine Hostie »gemartert« zu haben. Der Missetäter wird aber nicht nur des Blutfrevels und der Zauberei verdächtigt, er erweist sich auch als »verstockt«: Obschon sich die Hostie sowohl in Fleisch »verwandelte« als auch das Bild des Gekreuzigten »sichtbar« werden ließ, hatte sich der Jude gegen eine Taufe gewehrt[88].

Das Ereignis von Paris und die nachfolgende pogromartige Repression der Juden im deutschen Reich (Armlederaufstand 1298) zeigen, daß die Wirksamkeit einer Ideologie, das heißt ihre Fähigkeit antisemitisches Verhalten hervorzubringen, nicht allein auf diskriminierenden Vorurteilen gegenüber dem »Anderen« beruhte, sondern daß diese nur in Verbindung mit religiösen oder kulturellen Anforderungen an das »Eigene«, das »Selbst«, handlungsbestimmend werden konnte[89]. Zwei Elemente des christlichen

87 Rapp, Juden in Deutschland, 863f.; Rohrbacher/Schmidt, Judenbilder, 271; Camille, Gothic Idol, 182; Lotter, Hostienfrevelvorwurf, 533ff.

88 Lotter, Hostienfrevelvorwurf, 536ff.; Browe, Hostienschändungen, 177ff..

89 »Charges brought against Jews profaning the Host permitted Christians to project their own doubts about transubstantiation, a doctrine only declared dogma in 1264 (...) The same is true in the stories of image-murder and maltreatment«; Camille, Gothic Idol, 185. Den mittelalterlichen Antisemitismus versuche ich im Folgenden als ideologisches Konstrukt begreifbar zu machen, und darüber auch seine gesellschaftlichen Funktionen zu beschreiben. Zur theoretischen Orientierung dienen hierbei: Georges Duby, Sozialgeschichte und Gesellschaftsideologien, in: Max Kerner (Hg.), Ideologie und Herrschaft im Mittelalter, (=WdF 530), Darmstadt 1982; Duby entwickelt sein Konzept in Anschluß an Louis Althusser, vgl. ebd. 334ff; kritisch hierzu: O.G. Oexle, Die »Wirklichkeit« und das »Wissen«. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby, in: HZ 232(1981)61-91; zur Abgrenzung von »Ideologie« und »Mentalität« vgl. Max Kerner, Einleitung: Zum Ideologieproblem im Mittelalter,

Selbstverständnisses im mittelalterlichen Europa waren für die Legitimation eines gewaltsamen Vorgehens gegen Juden von entscheidender Bedeutung: Die dogmatische Festschreibung der Transsubstantiationslehre in Verbindung mit der massiven Verbreitung des Eucharistie-Kultes und die Haltung repressiver Toleranz gegenüber Heiden, Häretikern und Ketzern[90]. Auch für den Vorwurf des Bilderfrevels läßt sich das folgenschwere Zusammenspiel von Selbst- und Fremdzuschreibungen schon im 13. und 14. Jahrhundert beobachten. Die hier entwickelten mentalen »Rahmenbedingungen« blieben bis in die frühe Neuzeit wirksam.

Als es im Jahr 1302 (25. April) in Magdeburg zu einem blutigen Pogrom gegen die dortige jüdische Gemeinde kommt, schieben die Verantwortlichen die Schuld auf die Opfer. Gemäß dem Bericht einer christlichen Magd hätten die Juden sich ein Kruzifix hergestellt und Christus in diesem Bild nocheinmal gekreuzigt. Den spezifisch antijüdischen Hintergrund für die Anschuldigungen bildete ein undurchsichtiges Konglomerat von unterschiedlichen Motiven und Ansichten über jüdische Bilderfeindschaft, die in der christlichen Bevölkerung kursierten[91].

Schon 1264 hatte der Abt des in den Vogesen gelegenen Klosters Senones die spätantike Legende von einem jüdischen Bilderfrevel in Beirut zum Bestandteil seiner Chronik von Senones gemacht und in das zeitgenössische Köln verlegt[92]. Ein auswärtiger Jude - so sei ihm wortwörtlich (*de verbo*

in: ders. (Hg.) Ideologie und Herrschaft, 14ff. - Stuart Hall, Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von »Rasse« und Ethnizität, in: ders., Ausgewählte Schriften, Berlin 1989, 56-91; ders., Signs, Representation, Ideology: Althusser and the post-structuralist debates, in: Critical Studies in Mass-communication 2(1985)104-105; Roland Barthes, Mythen des Alltags, Ffm. 1964; Clifford Geertz, Ideology as cultural system, in: Apter, Ideology and Discontent; Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Ffm. 1985; Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hgg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Ffm. 1993.

90 C. Zika, Host, Processions and pilgrimages in fifteenth-century Germany, in: P&P 118(1988) 25-64; Miri Rubin, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Oxford 1991; Hsia, Ritual Murder, 9ff.; Rohrbacher/Schmidt, Judenbilder, 291; Trachtenberg, Devil and the jews, 110ff; zur spezifischen ToleranzKonzeption der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Juden, die in der Realität ständig zwischen den Polen *compelle intrare* und *tolerare*, das konnte im Extremfall bedeuten: Zwangstaufe, hin- und herschwankte vgl. K.Schreiner, Toleranz, in: O.Brunner/W.Conze/R.Koselleck(Hgg.), Gesch.Grundbgr. 6(1990)462-65.

91 Am 25. April überfiel das »gemeine Volk« das Judendorf, *quod ipsi fecissent ymaginem crucifixi et Christum in illa ymagine crucifixissent denuo, sicut per unam ancillam judeorum christianam publicatam fuit*. Vgl. G.Schum (Hg.), Gesta Arch. Magdeb. Contin. I (= MGH SS 14) 1883, 426; Z.Avneri (Hg.), Germania Judaica 2. Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Tübingen 1968, 506; Lotter, Hostienfrevelvorwurf, 560.

92 Zu »blutenden Kruzifixen« in der byzantinischen Tradition, vgl. D.J.Sahas, Icon and

ad verbum) berichtet worden - habe dort von einem Christen ein Haus übernommen. Weil es in einem Judenviertel lag und der Weg zur nächsten Kirche weit war, hatte der vormalige Besitzer einen Maler damit beauftragt, darin eine Kreuzigungsszene anzubringen. Während einer Festlichkeit (*tripudium*) entdecken die anwesenden Juden das durch einen Vorhang verdeckte Andachtsbild. »Seht her ihr Juden«, schreit einer, »und betrachtet jenen Verräter, der euch aus eurem Land vertrieben und in die ganze Welt als Flüchtige zerstreut hat«. Daraufhin beginnen die übrigen den »am Kreuz hängenden Christus« zu verspotten, bespucken und schlagen ihn mit Waffen und Ohrfeigen. Sogar jüdische Frauen - »was man von der ersten Kreuzigung nicht kannte« - beteiligen sich wie rasend an der Aktion. In der allgemeinen Erregung ergreift schließlich einer aus der Gruppe eine Lanze und sticht sie in die Seite des Gekreuzigten: Das Wunder geschieht, es schießt ein Schwall Blut und Wasser hervor, der Antlitz sowie Kleider der Umstehenden besprengt - sie erstarren in Furcht. Anders als die Legende von Beirut endet der Bilderfrevel von Köln allerdings mit Zwangstaufe, Plünderung und Vertreibung der Juden. An der Stelle des Hauses wird überdies eine Kirche zu Ehren des Hl. Kreuzes errichtet, in der die Gläubigen seither das wundertätige Heilsobjekt verehren[93].

Richer von Senones hat auf die vielfach verbreitete Bilderfrevellegende von Beirut zurückgegriffen und sie für seine Bedürfnisse adaptiert. Die Kreuzigungsdarstellung als Andachts- und Kultbild wird in den Mittelpunkt gerückt, während die Heil- und Wunderkraft des Blutes (und damit der antijüdische Blutfrevel-Topos) in den Hintergrund tritt. Damit die antisemitische Stoßrichtung der Erzählung wirksam werden konnte, bedurfte es auch in diesem Fall eines entsprechend diskursiv organisierten Kontextes, der die Legende in die »Wirklichkeit« des christlichen Sozialverbandes einpaßte. Den notwendigen zeitgenössischen Bezugsrahmen lieferten hierzu die in

Logos. Sources in eight century Iconoclasm, Toronto 1986, 18.; K.Corrigan, Visual Polemics in ninethcentury Byzantine Psalters, Cambridge 1992, 43-77; S.B.Bowman, The jews of Byzantium 1204-1453, Alabama 1985, 205f. u. 292f. - Zur literarischen Tradition im Westen: vgl. J.Klapper(Hg.), Erzählungen des Mittelalters (= Volkskundl.Quellen IV.Sage), Hildesheim/New York [2]1978, 118 u. 307; Sigbert von Gembloux, Chronica ad a.765, in: MGH SS VI; J.de Voragine, Legenda Aurea, Heidelberg 1921, 701f. In den von mir untersuchten Traktaten findet sich die Legende nur bei Nikolaus von Dinkelsbühl; sie wird als Beleg für die Bilderfreundlichkeit der Urkirche herangezogen. So auch bei Emser, Emsers Vorantwortung, BII[v] (m. Hinweis auf Athanasius), gegen Karlstadt. - Matthäus Parisiensis (†1259) adaptiert in vergleichbarer Form die Legende eines jüdischen Marienfrevels für ein englisches Beispiel, Camille, Gothic Idol, 186

93 Der Text der Erzählung in: Richeri Gesta Senoniensis ecclesia IV, Cap. 36 (=MGH SS XXV) 322f; vgl. J. Aronius, Ein Wunder in Köln und die Juden, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 2(1888)76-81.

einer intensiven Phase befindlichen theologischen Gespräche zwischen Juden und Christen einerseits und das Spannungsverhältnis zwischen kirchlich sanktionierten Formen der Bilderverehrung und idolatrischem Mißbrauch von Bildern andererseits. Neben dem eucharistischen Kultus und dem kirchlich propagierten »Toleranz«-Anspruch war der christliche Bilderkult ein Thema, das in den theologischen Auseinandersetzungen des 12. Jahrhunderts mit jüdischen Gelehrten eine wichtige Rolle spielte[94].

In der Kontroverse zwischen den beiden Glaubensrichtungen wurde mit der Auseinandersetzung über die Rechtmäßigkeit des christlichen Bildgebrauchs »ein neues Thema angeschlagen«[95]. Theologen des Hochmittelalters nutzten die Disputationen mit jüdischen Gelehrten, um die eigene Position festzuklopfen und die Schwäche, die heilsgeschichtlich bedingte »Blindheit« ihrer Kontrahenten offen zu legen. Juden wurden nicht nur als Bilderfeinde hingestellt, sondern ihnen wurde im Gegenzug wiederum eine idolatrische Bildauffassung attestiert, die es ihnen unmöglich mache, Bilder als »sichtbare Worte« zu entziffern. Im christlichen Bilderdienst können sie deshalb nichts anderes als heidnischen Götzendienst erkennen, der zwischen Bild und Gott nicht unterscheidet. In seiner *Disputatio Judei et Christiani* läßt Gilbert Crispin (†1117) den jüdischen Dialogpartner ausführlich zu den »schreckenerregenden« Bilddarstellungen der Christen Stellung beziehen, die aus dessen Perspektive einen gefährlichen Anthropomorphismus widerspiegeln. Kruzifixe und Darstellungen, die Gottvater auf einem mit Tieren (Evangelisten) umgebenen Thron zeigen, seien nichts anderes als »effigies« (d.h. Bildnisse eines Toten), »die die Christen schnitzen, formen und malen wo immer sie können, und die sie bei jeder Gelegenheit anbeten (*adorant*) und verehren«[96]. Bilderfrevelnde Juden scheinen damit aus christlicher Perspektive nur zu bestätigen, daß sie ihrerseits weiterhin in der Gefahr schweben, einer magischen Bildauffassung zu verfallen[97].

94 A.S. Abulafia, Jewish-Christian disputations and the twelfth-century renaissance, in: JMedHis 15(1989)105-125; H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13.Jh.), Ffm./Bern/New York/Paris 1988; Rohrbacher/Schmidt, Judenbilder, 218-21; Camille, Gothic Idol, 175f.; ferner: S. Lewis, »Tractatus adversus Judaeos« in the Gulbenkian Apocalypse, in: Art Bull. 68(1986)549-54.

95 Jean-Claude Schmitt, Vom Nutzen Max Webers für den Historiker und die Bilderfrage, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Ffm. 1988, 210-13; ders., La question des images dans le débats entre juifs et chrétiens au XIIe siecle, in: S. Burghartz u.a.(Hgg.), Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus, Sigmaringen 1992, 245-254.

96 Gilbert Crispin, *Disputatio iudei et christiani*, in: A.S. Abulafia(Hg.), Auctores Britannici Medii Aevi, sec. 157, London 1986.

97 Der Kontroverstheologe Johannes Eck vergleicht in seinem 1541 publizierten Traktat *Ains Judenbüechlins verlegung*... die bilderfrevelnde Tätigkeit der Juden mit den magischen Praktiken einiger *seellosen Christen, die wollen machen, das man sie nit schiessen,*

Die Plausibilität der Annahme einer grundsätzlich aggressiven Haltung von Juden gegenüber christlichen Bilddarstellungen, insbesondere dem Kruzifix, wurde schließlich noch dadurch erhöht, daß von Seiten der kirchlichen Theologen ein Zusammenhang zwischen Blutreliquien und Bilderfrevellegenden hergestellt wurde. Noch zu Beginn des 15. Jahrhunderts erinnerte Nikolaus von Dinkelsbühl an legendarisch verbürgte Wissensbestände, wonach die in zahlreichen Kirchen verehrten Ampullen mit dem Blut des Gekreuzigten nicht etwa von der Kreuzigung auf Golgatha herrührten, sondern *miraculose dicitur* einem verwundeten (*percussa*) Bild Christi entstammten[98].

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts, als der Bilderfrevelvorwurf in Magdeburg zum Anlaß genommen wurde, um gegen die dortigen Juden vorzugehen, war die Aufmerksamkeit der Bevölkerung zudem noch durch eine Reihe spektakulärer Fällen von Bildmagie geweckt worden[99]. Dies mündete 1320 in eine Verfügung Papst Johannes XXII., der die Zuständigkeit der Inquisitionsgerichte nun auch auf Fälle von Zauberei (*divinatio* und *sortilegium*) ausdehnte. Präzisierend heißt es dazu in einem Dekret, daß alle diejenigen als Häretiker anzusehen seien,

> »die Bilder, gleich welcher Art oder andere Objekte, gleich welcher Art, herstellen oder dafür Sorge tragen, daß sie hergestellt werden, um mit Dämonen zu paktieren oder um durch Anrufung von Dämonen irgendwelche Zaubereien zu bewerkstelligen; oder die das Sakrament der Taufe dazu mißbrauchen, Wachsbilder oder aus ande-

stechen, wunden künd. Diese trennen sich an Wegkreuzen entsprechende Gliedmaßen des Gekreuzigten ab, um sich vor Verwundungen zu schützen. Vgl. ebd. StaBi München 4° Polem. 979, fol. Tlr.

98 Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum,* fol.217[rv]; Vinzenz von Beauvais, *Speculum Historiale,* Lib.23 Cap. 140, ND Graz 1965, 955; vgl. Browe, Hostienschändungen, 170f.; siehe oben Kap.II, Anm. 166.

99 G.L.Kittredge, Witchcraft in Old and New England, 1928; R.Kieckhefer, Magie im Mittelalter, München 1992; Chr.Habiger-Tuczay, Magie und Magier im Mittelalter, München 1992; Freedberg, Power of Images, 265ff.; W.R.Jones, Poltical Use of Sorcery in Medieval Europe, in: The Historian 34(1972)670-687; Brückner, Bildnis und Brauch, 202; Camille, Gothic Idol, 279f.; Trachtenberg, Devil and the Jews, 121ff; Hansen, Quellen und Untersuchungen, Bonn 1901; J.Burton-Russel, Witchcraft in the Middle Ages; A.Maier, Eine Verfügung Johannes XXII, in: AFP22(1952)226-246; Origo, Der Heilige, 141. - Schon 1130 hatte es offenbar in Trier einem Fall von »magischem Bildzauber« gegeben: »Als der Erzbischof von Trier die Juden seiner Diözese vor die Wahl stellte, sich entweder taufen zu lassen oder aus ihrer Heimat fortzugehen, und bald darauf starb, wurden Juden angeklagt, sie hätten eine Wachsfigur des Kirchenfürsten 'getauft' und anschließend über dem Feuer schmelzen lassen, um seinen Tod herbeizuführen«, vgl. Kieckhefer, a.a.O., 99 und Rohrbacher/Schmidt, Judenbilder, 173 die - gestützt auf die *Gesta treverorum* - das Jahr 1066 angeben.

> rem Material gefertigte Bilder zu taufen beziehungweise solches ermöglichen, oder anderes, unter Anrufung von Dämonen selbst Gefertigtes, auf welche Weise auch immer«.[100]

Der Papst reagierte damit auf Kompetenzstreitigkeiten, die in den 60er und 70er Jahren des 13. Jahrhunderts während der Verfolgung von Ketzern in Südfrankreich zwischen den örtlichen bischöflichen Gerichten und den Inquisitionsbehörden entstanden waren. Die französischen Bischöfe beriefen sich darauf, daß das Taufen von Bildern oder anderen Objekten (z.B. Münzen) als leichter Fall von Zauberei anzusehen sei und daher in ihren Jurisdiktionsbereich fiele[101].

Die Magie- und Zaubereiprozesse im Frankreich des 13. Jahrhunderts wirkten jedenfalls als Auslöser einer Welle von ähnlich gearteten, aber erkennbar politisch motivierten Klagefällen, die zu Beginn des folgenden Jahrhunderts Europa überrollten. 1308 wird Bischof Guichard von Troyes angeklagt, Königin Johanna, Gattin Philipps des Schönen, durch ein entsprechend präpariertes Wachsbild *in effigie* ermordet zu haben[102]. Johannes XXII., der die Idolatriebeschuldigungen gegen seinen Vorgänger Bonifazius VIII. nur allzugut kannte, bemühte sich, seinen Gegnern zuvorzukommen. 1317 bestieg der Bischof von Cahors, Hugo Géraud wegen konspirativer Machenschaften gegen Papst Johannes den Scheiterhaufen. Géraud wurde beschuldigt, seinen Schatzmeister damit beauftragt zu haben, bei einem Juden in Toulouse Wachsstatuetten zu kaufen, die dann in Gift getränkt, umwickelt mit beschrifteten Pergamentstreifen und in Brot eingebacken, nach Avignon eingeschleust wurden[103]. Wiederum drei Jahre später wurden zwei italienische Gegner des Papstes, Matteo und Galeazzo Visconti der Verschwörung gegen das Kirchenoberhaupt bezichtigt. Ein Zeuge sagte aus, sie hätten eine Silberstatue anfertigen lassen, die die Züge und den Namen des Papstes trage, und hätten diese dann 72 Nächte lang dem Einfluß der Elemente aus-

100 Das Schreiben datiert von *die XXII mensis augusti anno domini* M.CCC.XX, vgl. Maier, Eine Verfügung Johannes XXII, 226; weitere Editionen sind nachgewiesen in: J.M.Videl, Bullaire de l'inquisition francaise, Paris 1913, 61f. - Der terminus technicus für Zauberei mit Wachsbildern findet sich schon bei Johannes von Salisbury. In seinem *Policraticus* heißt es: *invultuacio* betreibe derjenige, »who in order to affect the minds and bodies of others, make effigies in a softish material like wax or earth of those whom they wish to undo (*eorum quos pervertere nituntur*)«. Vgl. Ioannes Sareberiensis, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, Lib.I, Cap.12 (ed. Webb, I 51-52).

101 Freedberg, Power of Images, 267; Maier, Eine Verfügung Johannes XXII, 227.

102 Maier, Eine Verfügung Johannes XXII, 228; Camille, Gothic Idol, 279.

103 Angeblich war im Juni desselben Jahres ein ähnlich vorbereiteter Anschlag gegen den Neffen des Papstes, Jacques de Via, »erfolgreich« verlaufen. Schon hier wurde die Beteiligung eines Juden am Komplott unterstellt; Trachtenberg, Devil and the Jews, 123.

gesetzt[104]. Den Ereignissen auf dem Festland schloß sich 1324 auch ein Fall in England an. John von Nottingham, ein »Zauberer« aus Coventry, wurde angeklagt, sieben Wachsfiguren des Königs und seiner Höflinge angefertigt zu haben. Um sich von der Wirksamkeit der *effigies* zu überzeugen, hätten sie demjenigen des Höflings Richard von Sowe eine Nadel in den Kopf gestochen, worauf dieser wahnsinnig geworden und binnen drei Tagen gestorben sei[105].

Vor diesem aktuellen Hintergrund bekamen Verdächtigungen, wie sie Arnold von Lübeck im 13. Jahrhundert äußerte, neue Nahrung. Arnold glaubte zu wissen, daß Juden die Gewohnheit hätten, einmal im Jahr ein wächsernes Abbild des Gekreuzigten zu verhöhnen und zu mißhandeln[106]. Ob dies auf ein folgenschweres »Mißverständnis« des jüdischen Purimfestes und die damit angeblich verbundene Tradition zurückzuführen ist, an diesem Tag ein Bild des Judenverfolgers Haman zu verbrennen, bleibt fraglich; ein solcher Erklärungsansatz - wie er von einigen Historikern in Anschluß an Browe favorisiert wird - entlarvt zwar die Bilderfrevel-Legende als mittelalterliche Projektion, stützt aber andererseits die schon bekannte Behauptung der Theologen, Juden betrieben eine magische Form des Bilderkults[107]. Das durch Zaubereiprozesse und wechselseitige Beschuldigungen von Juden und Christen aufgeheizte kulturelle Klima zu Beginn des 14. Jahrhunderts war jedenfalls für antisemitische Ausschreitungen wie in Magdeburg günstig.

Hundertfünfzig Jahre später hatte sich die Situation jedoch grundlegend gewandelt. Europa hatte mit den Pestpogromen der Jahre 1348-50 eine Welle blutiger Verfolgungen und Vertreibungen jüdischer Gemeinden hinter sich, die nicht nur das antisemitische Stereotyp in spezifischer Weise verändert und gefestigt, sondern auch den Bedingungszusammenhang von gewalttätigen Ausschreitungen und sozialen Konflikten den Zeitgenossen deutlich vor Augen gestellt hatte[108]. Vor allem die Angehörigen der sozialen und

104 Vorher sei sie »vollständig versehen mit den Genitalien« neun Nächte lang »geräuchert« worden, mit Namen und Symbolen böser Dämonen gezeichnet; so Kieckhefer, European Witch Trials, 52. Mit den Zeitpunkt der Zerstörung würde auch der Tod des Papstes eintreten, so der Zeuge Bartolomeo Cagnoloto, vgl. Camille, Gothic Idol, 280.

105 Natürlich hatten die Malefikanten zuvor die Nadel aus dem Kopf entfernt und in den Körper der Puppe gestochen; Kieckhefer, Magie im Mittelalter, 99; Freedberg, Power of Images, 267.

106 Arnold von Lübeck, *Chronica Slavorum*, V.15, MGH SS rer. Germ. 14(1868) 169ff.

107 Der Erklärungsansatz basiert auf einem Edikt Kaisers Theodosius von 408, der es Juden ausdrücklich verbietet am Purimfest Holzkreuze zu verbrennen; vgl. Cod. Theod. XVI.8.18 (408 Mai 19), ed. Mommsen 1905, 891; Browe, Hostienschändungen, 170; Aronius, Wunder in Köln, 80; Lotter, Hostienfrevelvorwurf, 543f.

108 »Die Verbindung von Judenfeindschaft und sozialer Unrast muß zeitweilig so groß gewesen sein, daß sie geradezu als Alternativen angesehen werden konnten«, vgl.

politischen Eliten in den Städten erblickten in dem tumultartigen Vorgehen ihrer Bürger zunehmend die Gefahr eines Umschlagens in massive Aufstände, die die soziale und politische Ordnung bedrohen, ja sogar grundsätzlich in Frage stellen konnte. Die Basler lernten damals das *zesamenlouffen*, schrieb ein Chronist über das Pogrom von 1348/49[109].

Furcht vor soziale Unruhen ist wohl als eine der entscheidenden Voraussetzungen dafür anzusehen, daß die Verfolgungen und Vertreibungen jüdischer Gemeinden im 15. Jahrhundert, die durch allgemeine Segregationsbestimmungen der Konzilien und die entsprechende weltliche Verordnungspolitik gestützt beziehungsweise vorbereitet wurden, vorwiegend durch die Initiativen städtischer Führungsgremien geprägt wurden[110]. Die theologisch und sozial gefestigte Abgrenzung der christlichen Bürgergemeinden gegenüber der »Randgruppe« jüdischer Gläubiger blieb stabil, hatte sich aber in der Argumentation verschoben: Neben die traditionellen christlichen Schuld- und Frevelvorwürfe traten in zunehmenden Maße »weltliche« Verschwörungshypothesen (»Brunnenvergiftung«) und Wucherbeschuldigungen[111]. Dementsprechend besaß auch der Vorwurf des Bilderfrevels nicht mehr die Durchschlagskraft und Mobilisierungswirkung wie noch im Jahrhundert zuvor. Vermeintliche oder konkrete Vorfälle gewalttätiger Übergriffe auf christliche Bilder lösten im 15. Jahrhundert keine Judenverfolgungen oder etwa neue Legendenbildungen in der Art von Ritualmordbeschuldigungen (Simon von Trient) aus. Sie prägten jedoch erkennbar das Verhalten sowohl der obrigkeitlichen Instanzen wie auch der davon betroffenen Juden.

So spielte im Fall des jugendlichen Bilderfrevlers, der 1493 in Florenz mehrere Marienbildnisse »besudelt« und »verwundet« hatte, seine jüdische Glaubenszugehörigkeit eine nicht unwesentliche Rolle, die sich zunächst nur an der publizitätsheischenden Vollzugsform der Bestrafung ablesen läßt. Das Strafverfahren geriet zu einer eindringlichen Machtdemonstration der Gottesmutter, zum Zeugnis für die »Individualität und Beseeltheit jeder einzelnen Madonnenstatue« (Trexler)[112]. Im Angesicht der Madonna von Santa Maria Nuova, die der Missetäter mit Unflat beworfen hatte, wurde ihm die rechte Hand abgetrennt; vor der Pietà von Santa Maria di Campo wurde die andere entfernt. Das marmorne Standbild der Madonna mit Kind von Or San Michele markierte eine weitere Station auf dem blutigen Bußweg des Ikonoklasten. Dort wurde er an jenem Körperteil bestraft, das er frevelhaft beschädigt hatte: seine Augen wurden geblendet. Die sukzessive Ver-

Graus, Pest - Geißler - Judenmorde, 375.

109 Basler Zusätze zur sächsischen Weltchronik (Baseler Chroniken 4, 374); vgl. Graus, Pest - Geißler - Judenmorde, 374.

110 Herzig, Juden in Deutschland, 13f.

111 Graus, Pest - Geißler - Judenmorde, 388.

112 Trexler, Public Life, 69.

stümmelung des Angeklagten verwandelte dessen Körper nach und nach in ein Spiegelbild der Rache für die entehrte Gottesmutter. Am Ende des Zuges wurde er schließlich der Willkür einer jugendlichen Menge ausgeliefert, die seinen Leichnam vollständig verstümmelte[113].

Die geschilderten Vorgänge tragen keine weiteren Anzeichen offener antisemitischer Aggressionen, und auch die Handlungsweise des Übeltäters paßt nicht in das übliche Muster »jüdischer« Kultbildfrevel. Dennoch scheint für den Chronisten festzustehen: Dies war kein impulsiver Versuch, sich an einer unzuverlässigen Heiligen zu rächen und auch keine symbolisch verschlüsselte Drohung an die Adresse eines mutmaßlich finanzkräftigen frommen Stifters. Der Jude hatte seinen Zorn nicht nur an einem einzelnen Bildnis Marias ausgelassen, sondern aus christlicher Perspektive den Bilderkult insgesamt und damit auch die Verehrung Marias in Abrede gestellt. Die Bedrohung von seiten militanter jüdischer Bilderfeinde schien damit ebenso groß, wie die von Anhängern häretischer Bewegungen, die durch gezielte Profanationen und Deformationen von Bilddarstellungen die religiösen und kulturellen Hegemoniebestrebungen der Amtskirche konterkarierten.

Die von den Ordenspredigern des 15. Jahrhunderts immer wieder geäußerten Appelle und Warnungen vor bilderfrevelnden Juden, verfehlten vor allem in Oberitalien ihre Wirkung nicht[114]. In der zweiten Jahrhunderthälfte wurden zahlreiche angesehene Angehörige jüdischer Gemeinden Opfer politischer Intrigen und gezielter Denunziationen. Die ein ums andere Mal von wortgewandten Theologen beschworenen Frevellegenden versuchte man - wie in Florenz 1493 - immer wieder in konkrete Anschuldigungen umzumünzen[115]. Schon 1488 waren in Mailand 38 jüdische Kaufleute und

113 Der geschilderte Fall findet sich in den *Ricordanze Tratte da un Libro Originale de Tribaldo de' Rossi*, in: I. da San Luigi (Hg.), Delizie degli Eruditi Toscani, Florenz 1770-89, XXIII 283ff. Vgl. Trexler, a.a.O.; vgl. auch: G.A. Brucker, Firenze nel Rinascimento, Firenze 1980, 387; V. Cassuto, Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento, Firenze 1918, 64f.; Michele Luzzati, Ebrei, chiesa locale, »principe« e popolo, in: Quaderni Storici 18(1983) 858.

114 J.Cohen, The friars and the Jews. The evolution of medieval Anti-Judaism, Ithaca 1982.

115 1456 wurde in Lodi ein Jude ermordet und durch die Straßen geschleift, weil er angeblich in der Kirche San Laurentio dabei ertappt worden war, mit einem Degen ein Kruzifix zu zerstechen; vgl. Simonsohn, Jews in the Duchy of Milan, Jerusalem 1982, I 420. - 1471 wurde eine Gruppe von Juden in Pavia von einigen Jugendlichen attackiert; einen von ihnen griff man auf und beschuldigte ihn, eine in der Nähe befindliche Marienstatue zerstört zu haben. Nachdem der Jude eingewilligt hatte, sich taufen zu lassen, wurde ihm die Todesstrafe erlassen; vgl. ebd., I 1315, 1317, 1318. - 1494 wird in dem süditalienischen Ort Archiaro ein jüdischer Schuhflicker in Gefängnishaft genommen, weil er angeblich in einen Damenschuh ein Kreuz geschnitten hatte. Er wird aber von der königlichen »Camera della Sommaria« mangels Beweise freigesprochen; vgl. Trachtenberg, Devil and the Jews, 241. - 1511 wird in

Bankiers einer Verschwörung gegen die christliche Bürgergemeinde beschuldigt worden. Einer der Anklagepunkte knüpfte direkt an den Bilderfrevel-Vorwurf an: Die als *rebelles fidei et religioni christiane* bezeichneten Juden wurden beschuldigt, Bilder in der Gestalt Christi sowie der Jungfrau Maria hergestellt und diese entweder ins Feuer geworfen oder unter ihren Füßen zertrampelt zu haben[116]. Hintergrund des Prozesses bildete der Versuch einiger finanzkräftiger Mailänder unter tatkräftiger ideologischer Schützenhilfe von seiten der Franziskaner, die jüdischen Bankiers aus den finanziellen Transaktionen um den neugebildeten *Monte di Pietà* herauszudrängen[117]. Nach tagelangen Verhören im Beisein des herzoglichen Generalvikars Bernardino de Bustis (†1500) wurden neun Angeklagte der Verschwörung für schuldig befunden und enthauptet, die übrigen aus der Stadt vertrieben, ihre Güter eingezogen.

Neben den klassischen Vorwurf des Blutfrevels und der polemischen Bekämpfung des christlichen Bilderkultes, traten zusätzlich theologische und historische Argumente, die die Motive der jüdischen Bilderfeindschaft noch schärfer hervortreten ließen. Die intensiven und detaillierten Erörterungen des christlichen Bildverständnisses und der legitimen Formen der Bilderverehrung durch Theologen des Nordens hatten zu keiner Versachlichung der Auseinandersetzung geführt, sondern die Gegensätze nur noch verschärft.

In den Traktaten der schon genannten Theologen wurden Juden in die Nähe lollardischer und hussitischer Ikonoklasten gerückt. Ihnen wurde vorgeworfen, sie interpretierten das erste Gebot als ein absolutes Bilderverbot, obschon darin nur die Anbetung (*adorare, venerare*) abgelehnt, nicht aber die didaktische und zeichenhafte Funktion des Bildes in Abrede gestellt

Montefalco (Umbrien) der jüdische Bürger Bonaiuto da Spello vor Gericht gestellt, weil er am Kloster der Hl. Maria Magdalena ein Bild des Hl. Nikolaus verwüstet (*raspato*) hatte. Der Bischof von Spoleto interveniert zu seinen Gunsten und Bonaiuto wird daraufhin, mangels Beweisen freigesprochen; vgl. Ariel Toaff, Il vino e la carne. Una communità ebraica nel Medioevo, Bologna 1989, 157f. - In Reggio Emilia wird 1539 ein jüdischer Bankier zu Gefängnis und einer hohen Geldstrafe verurteilt, weil er im Laden eines Malers ein Kruzifix verächtlich als »Bestie« bezeichnet hatte; vgl. M. Ferretti, Ai margini di Dosso, in: Ricerche di Storia dell' Arte 17(1982) 71.

116 Der Fragenkatalog, der unter der Leitung Bernardinos d'Arezzo jedem einzelnen Angeklagten vorgetragen wurde, enthielt im Wortlaut die Frage: *Interrogatus si faciunt aliquam ymaginem ad similitudinem Iesu Christi et Virginis Marie, et ipsam ymaginem proyciunt in igne vel in aliquo, vel ponunt sub pedibus, vel aliquid aliud faciunt in contemptum.* Alle Angeklagten antworteten mit »Nein«, in einem Fall wurde präzisierend ausgeführt: *respondit quod non et quod habent de precepto in preceptis legis quod non debent facere aliquas imagines.* Die Akten des Prozesses in: Anna Antoniazzi Villa, Un processo contro gli ebrei nella Milano del 1488, Bologna 1985, 82-189, hier: 86.

117 Vgl. ebd. 72. - Zu analogen Vorgängen in Venedig, vgl. Pullan, Rich and poor.

werde[118]. Die schon früher formulierte Ansicht, Juden bekämpften aufgrund ihrer eigenen Anfälligkeit für magische Bildpraktiken (*idolatria*) die bilderfreundliche Haltung der Christen, wurde nun durch den Hinweis auf ihre frühzeitliche Pariasituation inmitten einer heidnischen abergläubischen Umgebung untermauert: »Weil sie die Neigung zum Götzendienst hatten, unter dessen Einfluß beinahe die ganze Welt stand und weil sie sich den benachbarten Heiden anglichen«[119]. Es lag nahe, den Juden nun auch die Verantwortung für die byzantinischen Bilderstürme in die Schuhe zu schieben: »Weder ein himmlischer Engel noch ein Apostel befahl damals, die Bilder zu verletzen...«, schrieb Thomas Netter in seinem Traktat *De cultu imaginum*. »Juden und glaubensabtrünnige Christen« (*Judaei et refugi christiani*) in einflußreicher Position seien für die frevelhafte Zerstörung der Heiligenbilder unter dem sarazenischen König Gizid und unter Leo III. verantwortlich zu machen[120]. Hieronymus Emser, der ebenfalls diese Auffassung vertrat, verdächtigte am Anfang des 16. Jahrhunderts den zum Christentum konvertierten Juden Paulus Ricius, wegen seiner Aufforderung, den Bilderkult in der Kirche einzustellen, ähnlicher Absichten[121].

Die Reihe von christlich-jüdischen Konflikten in Oberitalien zeigt nicht nur wie erfolgreich die gezielte Propaganda vieler oberitalienischer Ordensprediger auf die Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster des christlichen Publikums wirkte; ihr Verlauf zeigt vielmehr überaus eindringlich, daß auch das Verhalten der jüdischen Minderheit nachhaltig von ihr geprägt war. Es bedurfte nicht einmal zugespitzter Konflikt- oder Krisensituationen um ideologisch verfestigte Vorurteile zu aktivieren beziehungsweise diese in Form von Pogromen oder von obrigkeitlich gebilligten Vertreibungen zu kanalisieren. Das »Fremde«, das »Andere« war ein konstitutiver Bestandteil des »eigenen« Alltags, und so mußte sich diese fundamentale Unterscheidung auch in den stände- und gruppenspezifischen Mustern des Sozialverhaltens manifestieren. Viele Angehörige wohlhabender jüdischer Familien bezahlten ihren Glaubensanspruch einer bilderlosen religiösen Praxis teuer. Das spezifische Toleranzverständnis ihrer christlichen Zeitgenossen ließ auch diesen Bereich normorientierter (frommer) Gewohnheiten und Verhaltensweisen nicht unbeachtet: Aus verstockten Bilderfeinden sollten - wenn auch

118 Vgl. Camille, Gothic Idol, 176f.

119 Drittens ist zu betrachten, warum den Alten der Gebrauch der Bilder nicht erlaubt war: [...] *Secundo ideo quod proni erant ad ydolatriam sub qua stabat fere totus mundus et ne se gentibus vicinis conformarent*. Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol. 214r.

120 Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 903.

121 *Wie den Juden die beschneydung vnnd ander ceremonien ouch ein tzeyt lang nachgelassen worden* [...] *So solt mann die bild gleych wie die beschneydung ouch gar widerumb abgthon*. Emser, Emsers Vorantwurtung, CIr.

unfreiwillig - Bilderfreunde werden. Die kulturellen Relikte dieser ebenso religiösen wie repräsentationsbewußten Stadtgesellschaften liefern hierfür eindrucksvolle Beispiele.

So gilt Andrea Mantegnas Tafelbild aus der Kirche Santa Maria Vittoria (Mantua) zwar schon in den Künstlerviten Vasaris als Dankesgabe des Herzogs Francesco Gonzaga, der 1495 in der Schlacht von Fornovo die französischen Truppen Karl VIII. geschlagen hatte. Als Geldgeber zeichnete aber nicht der Herzog, sondern ein betuchter jüdischer Bankier aus Mantua, Daniele da Norsa. Das ikonographische Programm der *Madonna della Vittoria* läßt weder Rückschlüsse auf eine besondere Beziehung zwischen dem Herzog und dem Bankier aus Mantua zu, noch liefert es Hinweise auf den jüdischen Mäzen. Erst eine weitere, ebenfalls in der Kirche Santa Maria Vittoria befindliche Mariendarstellung, die wenige Jahre später angefertigt wurde, läßt die Beweggründe für die Altarbildstiftungen und den Bau der Kirche erahnen: *Debellata hebraeorum temeritate* - Wehret den Anfängen![122]

Der Bankier Daniele da Norsa war 1493 nach Mantua gekommen und hatte dort ein Haus erworben, auf dessen Außenwand zur Straße hin ein Marienbild angebracht war. Auf seine schriftliche Eingabe, die mit einer entsprechenden finanziellen Vergütung verbunden war, erhielt da Norsa von Seiten des erzbischöflichen Vikars die Erlaubnis, das Bild zu entfernen, was kurz darauf geschah. Jedoch blieb die Aktion nicht folgenlos: Der Bankier wurde des Ikonoklasmus bezichtigt und die kurze Zeit später veranstaltete Himmelfahrtsprozession genutzt, um gegen den Juden Stimmung zu machen. Die Menge zog mit Bildern unterschiedlicher Heiliger um sein Haus herum, »schreiend, und einige warfen Steine hinein«. Daniele da Norsa erhielt auf sein Ersuchen vom Herzog zunächst ein neuerliches Schutzversprechen, das auch alle anderen in Mantua wohnenden Juden einschloß. Aber schon kurze Zeit später änderte Francesco Gonzaga seine Meinung und forderte da Norsa auf, innerhalb von drei Tagen 110 Golddukaten für ein neues Bild zur Verfügung zu stellen. Andernfalls würde er gehängt (*impicato inante la casa sua al loco proprio dove era dipinta la imagine*) und sein

122 Freilich läßt sich eine finanzielle Beteiligung Daniele de Norsas an der zweiten Tafel nicht nachweisen, vgl. Salvatore Settis, Artisti e committenti fra Quattro e Cinquecento, in: Corrado Vivanti (ed.), Intellettuali e potere (= Storia d'Italia Annali 4), Torino 1981, 701-763 hier: 712-21; Freedberg, Power of Images, 145f.; Luzzati, Ebrei, 847f.

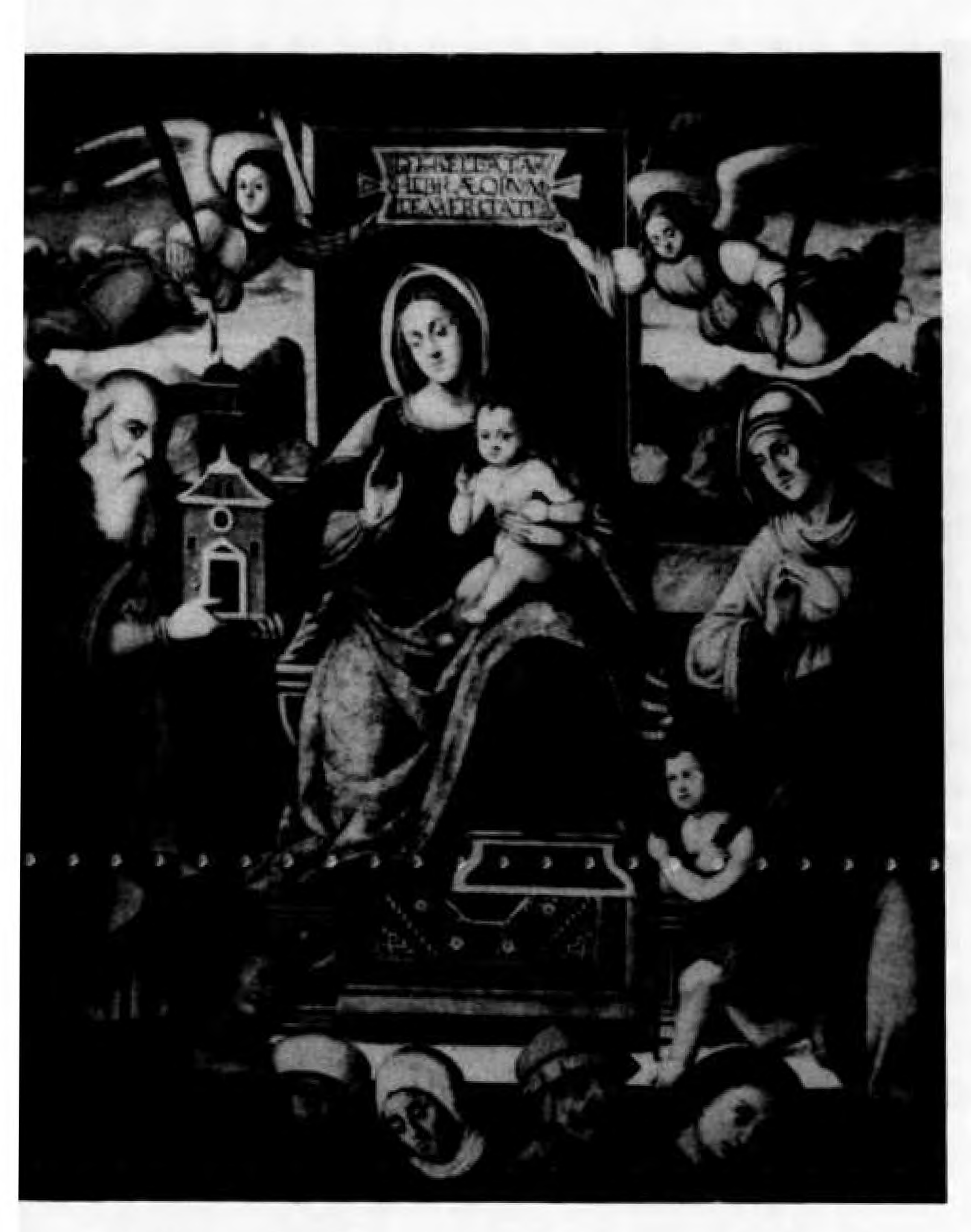


Abb. 5: Madonna »degli ebrei«, Sant' Andrea, Mantua. Tafelbild, ca. 1498. Zu Füßen der Gottesmutter stehen abgewandt von ihr vier Juden »trauernd und büßend«. Qu.: Settis, Artisti e committenti, Abb. 3.

Haus eingezogen (*tolto la casa*)[123]. Der Bankier zahlte offensichtlich fristgerecht, denn schon ein Jahr später, am Tag des Sieges von Fornovo, wurde das Gemälde Mantegnas festlich geschmückt (*ordinata*) in einer Prozession durch die Straßen Mantuas geführt, und in einer Predigt wurden die Gläubigen an den Beistand der Jungfrau erinnert, der dem Herzog zum Sieg verholfen hatte[124]. Nicht zuletzt aufgrund massiver Interventionen lokaler Ordensvertreter war die »Frömmigkeit des Volkes« zum Vehikel für judenfeindliche Ressentiments umfunktioniert worden, das eine öffentliche Wiedergutmachung des begangenen »Frevels« in Form eines neuen Kultbildes erzwang.

Die in Mantua praktizierte Form der Bekehrung eines Widerspenstigen war kein Einzelfall, sondern eine im 15. Jahrhundert gängige Strategie, sozial vorgeprägte Erwartungshaltungen

123 Settis, Artisti e committenti, 715. Die Akten sind ediert, teilweise in A. Portioli, La chiesa e la Madonna della Vittoria di A. Mategna in Mantova (=Atti dell'Accademia Virgiliana di Mantova) 1882-84, 55-79; und teilweise in: P. Kristeller, Andrea Mantegna, Berlin/Leipzig 1902. An der plötzlichen Meinungsänderung des Herzogs war ein Mitglied des örtlichen Konvents der Augustinereremiten nicht ganz unbeteiligt. Mehrmals schrieb dieser an den Bruder des Herzogs, Sigismondo Gonzaga, und drängte ihn, dafür zu sorgen, daß nicht nur das Bild auf Kosten des jüdischen Bankiers wiederhergestellt werde, sondern daß an Stelle des Hauses eine Kirche zu Ehren der Madonna errichtet werde. Girolamo Redini, der Absender dieser Briefe, war auch derjenige, der das zweite Madonnenbild in Sant' Andrea stiftete; vgl. Settis, a.a.O., 714 u. 719.

124 »Die Frömmigkeit des Volkes, die sich am Vorabend des Himmelfahrtstages von 1495 angesichts des zerkratzten Bildnisses (*l'immagine »raspata«*) entlud, sogar wenig später gegen den Juden kehrte, war in einen neuen Kult kanalisiert worden: in ein neues Bildnis«; vgl. Settis, Artisti e committenti, 718.

und Verhaltensmuster im Sinne des *bonum commune* oder der »Ehre Marias« zu instrumentalisieren. Die potentiellen Opfer versuchten sich vor solchen gezielten Kampagnen lokaler Interessengruppen zu schützen, indem sie sich der Zustimmung und des Beistandes übergeordneter Instanzen versicherten. Daniele da Norsa hatte dabei offensichtlich einige Faktoren übersehen oder falsch eingeschätzt. Prinzipiell scheint aber die Entschädigung per Stiftung eine gängige Verhaltensstrategie »bilderfeindlicher« Juden in einer stark veräußerlichten, sinnlich orientierten christlichen Umwelt gewesen zu sein. Sie konnten dabei auf entsprechend rationale Reaktionsweisen von weltlichen und geistlichen Amtsinhabern rechnen, deren Entscheidungen primär durch ökonomisches Kalkül beziehungsweise machtpolitische Überlegungen bestimmt waren[125].

Daß diese Einschätzung durchaus der Wirklichkeit in den oberitalienischen Städten (und nicht nur in diesen) angemessen war, zeigen einige erfolgreich vollzogene Bildentfernungen anderer jüdischer Hausbesitzer. 1491 verfaßte Isacco di Vitale, ein Jude aus Pisa, eine Bittschrift an den erzbischöflichen Vikar, in der er um Erlaubnis nachsuchte, eine Darstellung des Hl.Christophorus von einer Wand seines Wohnhauses zu entfernen, weil sie sich an einem »armseligen, häßlichen und verworfenen Ort befindet, wo sie wohl kaum noch in irgendeiner Weise gebraucht wird«. Im Zuge unumgänglich notwendiger Baumaßnahmen sei eine Beseitigung des Bildes außerdem unvermeidbar und, um nicht in den Verdacht des Bilderfrevels zu geraten, erkläre er sich bereit, auf seine Kosten in der Kirche Santa Margherita oder anderswo ein neues Heiligenbild aufstellen zu lassen, zum Ausgleich (*a compenso*) für jenes, welches zerstört werde. Daraufhin sandte der Vikar zwei *commissarii* zum Haus Isaccos, die seine Angaben weitestgehend bestätigten und noch einmal hervorhoben, »daß er nicht beabsichtige, die christliche Religion verächtlich zu machen«. Ein anderer beteiligter Kanoniker fügte dem hinzu, »daß es im übrigen nicht schicklich ist, wenn sich solche Standbilder (*figuras*) und Malereien (*imagines*) im Hause eines Juden befinden beziehungsweise dort verbleiben«. Der erzbischöfliche Vikar stimmte nun dem Bittgesuch Isaccos zu, der dies aber offensichtlich nicht für ausreichend hielt und noch ein Schreiben an die zuständige weltliche Instanz, die *Otto di Guardia* richtete. Schließlich kam auch von dort die Zustimmung und so wurde für den 3. August 1492 ein Maurer bestellt, der im Beisein des erzbischöflichen Notars die Entfernung (*rimozione*) des Bildes bewerkstelligte[126].

125 Luzzati, Ebrei, 854; Herzig, Juden in Deutschland, 12f., der dieses Verhalten allerdings anders interpretiert; vgl. auch zur »rationalen« Haltung der Obrigkeit: Ronnie Po-Chia Hsia, The myth of ritual murder, Ann Arbor 1988, 66-85 (Regensburg) und 86-110 (Freiburg).

126 Die Akten des Falles befinden sich im Archivio di Stato di Firenze, Notarile Antecosimiano, C 162 (1492) und sind publiziert in: Luzzati, Ebrei, 870-877.

Die »Macht« der Bilder einerseits sowie die Furcht als Bilderstürmer verfolgt und angeklagt zu werden andererseits waren offenbar so ausgeprägt, daß die Betroffenen keinen Aufwand scheuten, um sicherzustellen, daß sie nicht mit der illegalen Beseitigung christlicher Bilder in Zusammenhang gebracht wurden. Samuele di Consiglio, ein Jude aus Gubbio, beauftragte 1471 in einem vergleichbaren Fall den Maler Jacopo Bedi, daß er die Bilder »der ehrwürdigsten Jungfrau Maria, des Heiligen Antonius Abbas und des Bischofs Ubaldus« von einer Wand seines Wohnhauses »entfernt, vertilgt und löscht«; zugleich sollten ebensolche Bilder im Oratorium der Kartäuser (*fraternitas alborum*) neu geschaffen werden[127].

Die Legenden von »verletzten« christlichen Kultbildern und die Vorstellung von christenfeindlichen jüdischen Bilderfrevlern lebten, wie wir sehen, nicht nur in den Köpfen von Theologen, Predigern oder kirchentreuen Chronisten. Im 15. Jahrhundert hatten sich die antijüdischen Ressentiments und Stereotype schon so sehr in den alltäglichen Wahrnehmungs- und Verhaltensmustern von Juden und Christen festgesetzt, daß sie keiner äußeren Anstöße, d.h. spektakulärer Kultbildfrevel mehr bedurften, um virulent zu werden. Das Nebeneinander von christlicher und jüdischer Gemeinde in der spätmittelalterlichen Stadt war von Abgrenzungsbestimmungen, christlichen Hegemonieansprüchen und krassen Gegensätzen bestimmt, von denen die Unterscheidung zwischen einer »bilderfeindlichen« und einer »bilderfreundlichen« Kultur nur einer war. Die spezifische Wirksamkeit solcher Schwarz/Weiß-Schemata zeigte sich nicht zuletzt darin, daß sie nicht nur gegen Juden als Teilgruppe der Gesellschaft sondern auch als probates Mittel individueller Denunziation zur Anwendung kamen. Gelegentlich entpuppte sich mancher Kläger im Nachhinein als konvertierter Jude, der aus »Bosheit und privater Feindschaft« Anschuldigungen wegen angeblicher tätlicher und verbaler Vergehen an Kruzifixen erhob[128]. Ein Sachverhalt, der wohl vor allem als

127 In dem Dokument heißt es weiter, daß Samuele »Vorsicht walten ließ, daß weder er noch sonst ein Mitglied seiner Familie, von irgendjemandem beschuldigt werden könne« (*caute providere, ne aliquid sibi inputari possit aut alicui de sua familia*). Die Erlaubnis zur Entfernung der Bilder hatte ihm der erzbischöfliche Vikar Angelo 'de Carratis' da Camerino erteilt; vgl. Luzzati, Ebrei, 858f und Toaff, Il vino, 156f.

128 1470 wurde in Monza ein gewisser Falcone beschuldigt, er habe ein Madonnenbildnis geschändet und danach in einem Kamin verbrannt. Die Anklage war von einem konvertierten Juden gegen ihn erhoben worden *per malvolentia* [sic!] *et privata inimicitia* und erwies sich als erfunden; vgl. Simonsohn, Jews in the Duchy of Milan, I 1226. - 1471 wird in Lucca vor der bischöflichen Kurie Angelo da Fermo von einem *christianus novellus* beschuldigt, er habe eine »Waffel« (*cialda*, Hostie?) mit dem Bild des Gekreuzigten zerbrochen und mit den Worten ins Feuer geworfen: »Verflucht sei das Kreuz und derjenige, der es trug«, vgl. Luzzati, Ebrei, 868.

Zeugnis einer verbreiteten ikonoklastischen »Obsession« (Luzzati) zu lesen ist, mit der sich Juden ständig konfrontiert sahen[129].

Auch aus der Perspektive lokaler Obrigkeiten galten Juden als potentielle Bilderstürmer. Nicht etwa deswegen, weil sie besonders häufig als Urheber von tätlichen Angriffen auf Heiligenbilder in Erscheinung traten. Sondern schon allein, weil ihre religiös begründete Bilderablehnung ausreichte, um massive Unruhen unter der städtischen Bevölkerung auszulösen und damit die bestehende Ordnung zu gefährden. In einer Zeit, in der die öffentlich zugänglichen Bilder der Heiligen zugleich einen sensiblen sakralen Bereich markierten, galt ihre Beschädigung - gewollt oder ungewollt - als schwerwiegendes Delikt, und der Täter als glaubensfeindlicher Frevler, der nicht das Objekt sondern jene Symbole zu treffen beabsichtigte, die eine manifeste Beziehung zwischen der diesseitigen Welt der Christen und der Sphäre der Heiligen garantierte. Diese symbolische Dimension der Bilder erzeugte zwischen Juden und Christen - aber nicht nur zwischen diesen - eine hohe Schwelle des Mißtrauens, die zum Teil extrem einschränkende Verhaltensmaßregeln nach sich zogen. So war der Freispruch für einen Juden aus Pisa im Jahr 1613, in dessen Haus man ein Madonnenbild mit ausgeschnittenen Augen und ausgeschnittenem Mund fand, wohl nur deshalb vertretbar, weil inzwischen auch in der katholischen Glaubenslehre der Status der Bilder revidiert worden war[130].

Vergleichbare Zeugnisse »assimilierter« Verhaltensmuster von Juden lassen sich in den nördlichen Reichsteilen nicht ermitteln. Das Profil der (potentiellen) Urheber bilderstürmerischer Aktionen war hier - wie wir sahen - durch die häretischen Bewegungen in England und in Böhmen geprägt. Dennoch konnten die Warnungen der Theologen vor einem Wiedererstarken ikonoklastischer Bewegungen gelegentlich auch ein Vorgehen gegen jüdische Gemeinden provozieren[131]. Die Legenden von jüdischen Kultbildfreveln wurden - wie in Mantua - auch in den Städten des Reiches zum Vorwand genommen, um ökonomischen Schaden abzuwenden bzw. um sich jüdisches Vermögen anzueignen. So war der Rat der schlesischen Stadt Glogau 1480 schnell mit Schuldzuweisungen an die Adresse der jüdischen Gemeinde bei der Hand,

129 So die prägnante Formulierung von Luzzati, Ebrei, 868.

130 Raffaello Moreno verteidigte seine Unschuld mit dem Hinweis, daß das Bild schon mit einem Leinentuch vollständig verdeckt gewesen sei, als er in das Haus einzog. Hätte er gewußt, daß sich dahinter dieses Madonnenbild verbarg, wäre er gar nicht erst eingezogen. Vgl. Luzzati, Ebrei, 862.

131 Jedenfalls stieg mit der Aufforderung von kirchlicher Seite, gegen Hussiten und andere Glaubensdissidenten vorzugehen, auf Seiten der Juden die Furcht vor antisemitischen Ausschreitungen und vor Vertreibung. Israel Jacob Yuval, Juden, Hussiten und Deutsche, in: A.Haverkamp / F.-J.Ziwes (Hgg.), Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters, (=ZsHisF, Bhft. 13), Berlin 1992, 69.

als Herzog Johannes II. Schadensersatz für eine Kreuzigungsdarstellung forderte, die bei seinem Einzug in das Stadtschloß zu Bruch gegangen war. Die Glogauer Juden mußten eine Strafe in Höhe von mehreren tausend Gulden bezahlen, 1484 wurden sie schließlich zum Verlassen der Stadt genötigt[132].

Im Grunde genommen wurde aber das Gefährdungspotential für christliche Bilder, das man jüdischen Glaubensangehörigen zumaß, im Norden eher gering eingeschätzt. Wallfahrten zu von Juden verletzten Kultbildern, die - wie in Mantua geschehen - leicht in antisemitische Demonstrationen umschlagen konnten, hatten erst nach den Bilderstürmen der Reformationszeit Konjunktur. Die Mirakelsammlungen eines Valentin Leucht oder des Jesuiten Wilhelm Gumppenberg (†1675), deren Fülle wohl auch die damaligen Leser nicht unbeeindruckt lassen konnte, waren zwar in erster Linie eine Antwort auf die »bilderfeindliche« Haltung des Protestantismus, die sich rasant ausgebreitet hatte. Mit dem Medium der gedruckten Mirakellegenden ergab sich jedoch eine Konstellation, aus der heraus die Vorstellung jüdischer Bilderfeindschaft mit populären antijüdischen Stereotypen und kollektiv vollzogenen Glaubenspraktiken verbunden werden konnte. Für diese Form der Aneignung und Rezeption vergangener Ereignisse liefert auch die Legendentradition der Regensburger Wallfahrt von 1519 ein aufschlußreiches Beispiel. Erst am Ende des 16. Jahrhunderts wird die Schändung eines Marienbildes durch Juden als Auslöser der vormaligen Judenvertreibung und der anschließenden Marienwallfahrt adaptiert[133]. Zwar waren die literarischen Grundlagen für diesen gegenreformatorischen Boom des verletzten Kultbildes schon zu Beginn des Jahrhunderts gelegt, ihre propagandistische Wirkung konnten sie jedoch erst in einem entschieden bilderfreundlichen Klima entfalten, das die thaumaturgische Macht von Bildern wieder unhinterfragt verteidigte[134].

Mit wesentlich mehr Mobilisierungskraft und ideologisch überzeugender wirkten in vorreformatorischer Zeit Ritualmordanklagen und Hostienfrevel. Der durch eine Kette von Denunziationen und Schauprozessen immer wieder genährte Verdacht prägte die sozialen Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster der städtischen Bevölkerung nachhaltig. Erst durch den Literarisierungsschub, den die typogaphische Technologie auslöste, wurde die legendäre Gestalt des jüdische Ikonoklasten zu einem weitverbreiteten und narrativ wirkungs-

132 Vgl. M. Brann, Geschichte der Juden in Schlesien (=Jb.d.jüd.theol.Seminars Fraenckel'-scher Stiftung 4), Breslau 1907, 147

133 G.Stahl, Die Wallfahrt zur schönen Maria von Regensburg (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 2), Regensburg 1968, 202ff.

134 W.Freitag, Sichtbares Heil - Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Neuzeit, in: Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster, Münster 1993, 122-146.

vollen Motiv der volkssprachlichen Literatur. In der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen blieb es indes eine stumpfe Waffe, denn es lenkte die Aufmerksamkeit auf die Anfänge des mittelalterlichen Antisemistismus zurück und damit von den aktuellen Anlässen christlicher Aversionen und Ressentiments ab.

Der semantische Gehalt des Begriffs »Bilderfrevel«, seine argumentative Funktion und seine Entwicklung im Sprachgebrauch des Nordens läßt sich exemplarisch an einer Frevellegende des 14. Jahrhunderts und ihrer Rezeption im 16. Jahrhundert und 17. Jahrhundert nachzeichnen. Der erste Hinweis auf den Fall findet sich in einem Brief Philipps IV. von Frankreich an Papst Johannes XXII. 1322 hatte sich demnach im Kloster Camberon bei Mons ein Übeltäter an einem Bild der Jungfrau vergangen, indem er mehrere Male darauf einstach. Die Tat wurde entdeckt, ein sogleich verdächtigter Jude blieb aber unbehelligt, da seine Beteiligung nicht glaubhaft gemacht werden konnte. Vier Jahre später forderte ein Schmied den Juden aufgrund eines visionären Erlebnisses erneut auf, seine Unschuld in einem Zweikampf zu beweisen. Der Jude unterlag und gestand daraufhin die Tat[135].

Kaiser Maximilian I. nahm im Jahr 1510 die Vertreibung der Juden aus Kolmar zum Anlaß, um an die Vorgänge in Camberon zu erinnern. In der örtlichen Franziskanerkirche ließ er einen Bilderzyklus anbringen, der in zwölf Szenen Tathergang, Verfolgung und Bestrafung des jüdischen Bilderfrevels illustrierte[136]. Die Kolmarer Vertreibung und die kaiserliche Stiftung lieferten ihrerseits den Anlaß für die Publikation einer bebilderten Flugschrift (*Enderung vn schmach der bildung Marie* ca. 1510-12), in der sich der Bildzyklus erhalten hat, und die wiederum zur Vorlage einer Reihe von Nachdrucken herangezogen wurde. Die Fassung von Pamphilus Gegenbach (Basel, 1517) gilt heute als zentrale Quelle für die Marienmirakelkompilationen des späten 16. und des 17. Jahrhunderts[137].

135 Jean Stengers, Les juifs dans les Pays-Bas au Moyen Age, Brussel 1950, 19ff; die Antwort des Papstes mit der Ablaß-Bestätigung für eine neuerrichtete Kapelle in: Solomon Grayzel, References to the jews in the correspondance of Johannes XXII, in: The Hebrew Union College Annual 23 (1950/51) 75-77; vgl. Zafran, E.M., An alledged case of image desecration by the jews and its representation in art: The virgin of Cambron, in: Journal of jewish art 2(1975)62-71.

136 Maximilian hatte 1477 als designierter Kaiser die Abtei Camberon besucht und kannte die legendarischen Begebenheiten daher offensichtlich sehr genau; so Francois Vinchant, Annales de la Province et Compté du Hainaut 3, Mons 1853, 123ff., der auch eine Auflistung der späteren Wunderberichte liefert; vgl. F.X. Kraus, Kunst und Altertum in Elsass-Lothringen, Straßburg 1884, II 243.

137 Brückner, Maria Buchen, 87.

Was Maximilian zur Darstellung des Bilderfrevels von Camberon bewegte, bleibt unklar[138]. Eine direkte Verbindung zwischen dem Ikonoklasmusmotiv und der kursierenden antisemitischen Propaganda läßt sich nicht erkennen. Die Begründung zur Vertreibung der Juden aus Kolmar gab jedenfalls ein angeblicher Ritualmord[139]. Bilddarstellungen und Text geben darüberhinaus aber einige Adaptions- und Deutungsansätze zu erkennen, die wiederum ein Licht auf die zeitgenössische Einschätzung jüdischer Bilderfrevel werfen.

Aus dem urspünglich individuellen Akt der Bildnisschändung ist ein kollektives Spottritual einer Gruppe von Juden geworden, die in einer »Verletzung« des Altarbildes gipfelt. Die Täter zeigen sich jedoch gänzlich unbeeindruckt von dem folgenden Mirakel, sie haben ihr Ziel erreicht:

> *Und wan du* [Maria] *läbtest noch allhie vff erden / Also muest auch von mir durchstochen werden / Für war ich wolt mich an dir rechen.*[140]

Die *bildfinde* werden - ganz in der Tradition der *adversus judaeos*-Texte des 13. Jahrhunderts - als abergläubische Christengegner hingestellt, welche Bilddarstellungen zum Zweck von *effigies*- und Spottritualen mißbrauchen, um die Heiligen und ihre Verehrer zu diskreditieren (»Feige weisen«, »Hinternblecken«, »Anspucken«, »Maulbretsche«, »Haare raufen«). Im Text gänzlich unreflektiert bleibt jedoch die aus den italienischen Konflikten bekannte Ursache des christlichen Argwohns: das biblische Bilderverbot. Aus der Perspektive des kirchentreuen Baseler Autors reihen sich die Juden vielmehr

138 Die szenische Gliederung der Darstellungen (und auch der späteren Textfassung) lenkt die Aufmerksamkeit des Publikums allerdings immer wieder auf das Spannungsverhältnis zwischen dem religiösen Selbstverständnis der Christen und der sozialen Sonderstellung der Juden. Alle geistlichen Instanzen lehnen ein gewaltsames Vorgehen in jeder Form ab und warnen vor voreiligen Anschuldigungen (im Text heißt es: *So gryfft man nit den juden an / Uff reden eins eintzigen man*). Der Schmied hat mehrmals Gelegenheit, Selbstjustiz zu üben, wird aber jedesmal daran »gehindert«. Sieht man einmal davon ab, daß sich durch diesen dramaturgischen Kunstgriff in der Textfassung mehr oder weniger unverhohlene Kritik an einer »Zweiklassen«-Justiz artikuliert: Die Illustrationen räumen der Darstellung der weltlichen Gerichts- und Strafgewalt außergewöhlich viel Platz ein. Die narrative Reihung folgt am Ende sogar idealtypisch der mittelalterlichen Prozeßführung: Anklage, Eidesleistung, peinliche Befragung, Urteilsfindung (Zweikampf), Bestrafung (Schleifen zur Richtstätte, Galgenstrafe). Möglicherweise gibt sich hierin der machtpolitische Standpunkt des Kaisers zu erkennen, der in der Tat häufiger in schwebende Verfahren gegen Juden eingegriffen hat und sein Schutzversprechen geltend machte. Vgl. hierzu: Hsia, Ritual Murder, 97 u. 103.

139 X.Mossmann, Etude sur l'histoire des juifs à Colmar, Colmar/Paris 1866, 19ff.

140 Pamphilus Gengenbach, *Das Lied von der grossen schmach Marie...*, Basel 1517, AII'.

in die Phalanx der ketzerischen Bilderstürmer ein[141]. Ihre ikonoklastische Tat erscheint als willkürlicher impulsiver Akt, der jeder programmatischen oder dogmatischen Rechtfertigung entbehrt.



Abb. 6: Das Lied von der großen Schmach Marie, Basel 1517, Titelholzschnitt. Qu.: Köhler (Hg.), Flugschriften der Reformationszeit, Nr. 4562.

Die Bilderfeindschaft der Juden wird somit für das Publikum nicht als Spezifikum erkennbar, das sich zur Stigmatisierung, zur Hervorhebung ihrer Außenseiterrolle in der Gesellschaft eignete. Allgemeiner formuliert: In einer Gesellschaft, in der der Konsens des legitimen Bildgebrauchs grundsätzlich in Frage gestellt war, verloren Beschuldigungen wegen Bildmißbrauchs und Heiligenschändung ihre eindeutige Zielbestimmung und bekamen eine unbestimmbare Richtung. Hierin ist wohl einer der entscheidenden Gründe dafür zu sehen, daß Juden im Norden (vorläufig) von Denunziationen und Vorwürfen des Bilderfrevels verschont blieben. An der repressiven Wirkung antisemitischer Aversionen, Stigmatisierungstrategien und sozialer Segregationsmaßnahmen änderte dies nichts.

141 Dagegen wird die »legitime« christliche Form des Bildgebrauchs gesetzt, deren überlegene moralisch-didaktische Funktion sich auch an der Figur des Protagonisten bewährt. Der Schmied hat das Bild Marias (nach einem anfänglichen Mißverständnis, als er das Blut Marias mit dem Blut des Juden rächen wollte) verinnerlicht. Fortan wird das »innere Bild« zum Movens seiner Handlungen. Nachdem seine Klage von allen geistlichen Instanzen abgewiesen wurde, übt sich der Schmied in unermüdlicher Gewissenserforschung. Maria oder vielmehr das Bild Marias erscheint daraufhin erneut, *wie ichs gemalet hab gesähen / und wie sie auch durchstochen was / Ir Stirn was ir von bluote naß*. Damit ist der Weg vorgezeichnet: Statt der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit unterwirft sich der Schmied der göttlichen Gerechtigkeit. Der Ausgang ist bekannt.

6. *Die Reaktion der Normalen. Bilderstürmer vor Gericht*

Das Urteil der Chronisten über den Denkmalsturz in Bologna hat gezeigt, in welchem Maß theologische Argumente auch in der Auseinandersetzung um profane Bildnisse im 16. Jahrhundert eine Rolle spielten. Hier wird die Vielfalt der Vorstellungen greifbar, die Zeitgenossen mit der Figur des Bilderstürmers in Verbindung brachten. Frommer Schabernack, vor allem wenn es sich um die Figuren von Heiligen handelte, wurde infolge der religiösen Konflikte des 15. Jahrhunderts zu einer gefährlichen Angelegenheit. Verbale oder tätliche Angriffe auf Kruzifixe beziehungsweise Heiligenbilder galten sowohl im Norden wie im Süden als blasphemische Delikte und forderten die Strafinstanzen heraus. In Siena und Perugia mündete dies schon 1425 in eine Verordnung der Statuten, daß man demjenigen, der ein heiliges Bildnis beschädigt, die rechte Hand abschlägt[142].

Relativ ungeschoren kam 1391 ein Knecht in Basel davon, der ein Christophorusbild »frevenlich und übellich« geschlagen hatte. Sein Handeln wurde als Verstoß gegen Gottes Ehre angesehen und mit einer Geldstrafe von einigen Schilling bedacht[143]. Wesentlich empfindlicher wurde schon zu Beginn des Jahrhunderts (1329) in Venedig ein gewisser Basadona bestraft, der eine Statue der Jungfrau angespuckt hatte: Er erhielt ein Jahr Kerkerhaft und Schläge auf die Füße[144]. Häufig waren es verzweifelte Spieler, die ihre Wut an den Heiligen ausließen. Italienische Chronisten nahmen solche Begebenheiten gerne zum Anlaß, um die »persönliche« Bindung zwischen Bild und dargestelltem Heiligen zu demonstrieren, der den begangenen Frevel postwendend und eindrucksvoll bestrafte[145]. Auch weltliche und geistliche Gerichte liessen die ungezügelten Affektreaktionen einiger Zeitgenossen nicht auf sich beruhen. 1413 wurde der Nichtbürger Antonio di Tome in Florenz zum Tod verurteilt und in einem hölzernen Käfig verbrannt. Antonio hatte nach verlorenem Spiel in einem Wutanfall ein Gemälde der Jungfrau verunstaltet und später mit seinem Messer ihr Bildnis auf einer Münze bearbeitet. Außerdem unterhielt er - wie sich im Lauf der Unter-

142 Die unter der Bezeichnung *Riformagioni di Bernardino* bekannt gewordenen Statuten in: Origo, Der Heilige der Toskana, 128. Florenz 1517: »Diejenigen, die durch teuflischen Wahn angetrieben Kruzifixe oder Bilder der gütigen Jungfrau durch Schläge verletzen oder mit anderen Beleidigungen begegnen«, haben sich gerichtlich zu verantworten. Vgl. Trexler, Synodal Law, 130. Siehe oben, S. 103f. die Strafe für den »Bilderfrevel« des jungen Burgunders in Paris.

143 Hagemann, Baseler Rechtsquellen, 249.

144 CrouzetPavan, Violence, 931 mit Hinweisen auf weitere Fälle von Bilderfreveln (1364, 1388, 1393, 1395, 1446).

145 Origo, Heilige der Toskana, 125f.



Abb. 7: Antonio di Rinaldeschi wirft Pferdemist auf das Gesicht (*faccia*) der Jungfrau Maria, ca. 1500-25, Florenz, Museo Stibbert.

suchung herausstellte - inzestuöse Beziehungen zu Cousine und Nichte[146]. Antonio di Giuseppe Rinaldeschi erging es nicht anders. Er wurde zu Beginn des 16. Jahrhunderts sogar mit der für einen Adeligen besonders ehrenrührigen Strafe des Strangs bestraft, weil er - ebenfalls in angetrunkenem Zustand nach verlorenem Kartenspiel - eine Verkündigungsdarstellung an einer Kirche mit Pferdemist beworfen hatte und dabei beobachtet worden war[147]. Tendenziell scheinen die Strafformen im oberitalienischen Raum während des gesamten Spätmittelalters von drakonischer Härte gewesen zu sein.

146 Antonio wurde auf sein Gnadengesuch hin enthauptet; Brucker, Florenz, 216.

147 Zwei zeitgenössische Berichte enthalten die Tagebücher L.Landuccis, A florentine Diary from 1450 to 1516, hg.v. A.de Rosen Jarvis, New York 1927, 187f. und Giuseppe Richas, Notizie istoriche delle chiese fiorentine, Florenz 1755-59, II 133 u. VIII 249-52. Der *Libro dei giustiziati* (Urteilsbuch) berichtet von der Aburteilung Rinaldeschis. Außerdem wird für das Jahr 1503 der Vollzug eines weiteren Todesurteils vermerkt. Diesmal wurde ein gewisser Simone di Daniello del Pie, weil er ein Kruzifix und eine Madonnendarstellung in einen Garten geworfen hatte, an einem Fenster des Bargello gehenkt. Vgl. Edgerton, Pictures and punishment, 47 u. 55.



Abb. 8: Antonio Rinaldeschi wird schmählich am Fenster des Bargello gehängt, ca. 1500-25, Florenz, Museo Stibbert.

Eine do-ut-des-Beziehung zwischen einem Heiligen und seinem Klienten, wie sie in einigen italienischen Anekdotensammlungen der Renaissance zum besten gegeben wird, war im Norden nur in Ausnahmefällen möglich[148]. So sind zwar förmliche, das heißt quasi-liturgische Demütigungen beziehungsweise Erniedrigungen von Bildern schon im 11. bzw. 12. Jahrhundert - wie aus den Verhaltensanweisungen für Mönchsgemeinschaften hervorgeht - bekannt. In Konfliktsituationen, beispielsweise zwischen Kloster und adeligem Pächter, wenn diese sich zu Ungunsten des Klosters entwickelten, suchten die Mönche nicht selten Zuflucht bei ihrem Heiligen. In einer Art Klageritual (*in spiritu humilitatis* beginnen die entsprechenden Gebetsformeln) entfernten sie die Reliquien und Bilder, manchmal auch das Kruzifix, von ihrem gewöhnlichen Standort und plazierten sie vor dem Altar auf dem Erdboden[149]. Dort wurden sie mit Dornen, dem Sinnbild für Leiden und Verhöhnung geschmückt, und bis zur Beilegung des Konflikts nicht mehr bewegt.

148 Einige Anekdoten hat Trexler, Sacred image, 59ff. wiedergegeben. Hierzu: Schnitzler, Geschmähte Symbole (in Druck).

149 Patrick Geary, Humiliation of Saints, in: Wilson (Hg.), Saints and their Cults, 125ff.

Aber schon im 15. Jahrhundert verurteilten reformbewußte Kleriker wie der Münsteraner Heinrich von Kepelen das Erniedrigen von Heiligenbildern (*in terram ponant*) als schändlichen Mißbrauch (*abusus*), der aus heidnischen Gebräuchen übernommen worden sei[150]. Der Kanoniker wußte wovon er sprach. So wird von einer »Schwarzen Madonna« in Pamiers berichtet, daß sie der örtliche Vikar gelegentlich auf den Boden warf, wenn sie kein gutes Wetter brachte: »Aber dann reparierte er ihren gebrochenen Hals liebevoll mit einem eisernen Stab«[151]. Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts fühlten sich einige Landesherrn dazu genötigt, gegen solche Formen der »Disziplinierung« einer Heiligen einzuschreiten. Maximilian I. von Bayern verordnete in einem Hexenmandat von 1611/12: »Es existiert ferner eine alte böse Superstition, daß an etlichen orten der Heiligen Biltnussen, zu gewissen Zeiten im Jahr, bevorab an jrem Festtag auff der Gassen mit Trumbl und Pfeiffen herumb getragen (...) und da es nit schön wetter, in das Wasser geworfen«[152].

Solch »unbeschwerte« Umgangsformen mit den Heiligen sind - wie gesagt - in der angespannten Situation nördlich der Alpen wohl eher die Ausnahme denn die Regel gewesen. Jedenfalls wurde die förmliche Bestrafung eines Heiligen durch Ignorierung, Schmähung oder Angriffe auf sein Bildnis hier nicht als temperamenthafter Ausdruck gestörter emotionaler Beziehungen zwischen dem Heiligen und einzelnen Bittstellern angesehen. Vorfälle wie diese gaben vielmehr Anlaß zur Verhängung härtester Strafmaßnahmen[153]. Viele Missetäter wurden verbrannt, eine Strafform, die bekanntlich vor allem gegen Häretiker verhängt wurde.

Der Verdacht, aufgrund häretischer Ansichten eine Heiligendarstellung »unbrauchbar« gemacht zu haben, hat sich vor allem nach den militärischen Auseinandersetzungen mit den Hussiten auf die Urteilspraxis der Gerichte

150 Henricus von Kepelen, *De ymaginibus et earum adoratione*, fol.12'.

151 Nathalie Zemon Davis, Riten der Gewalt, 194. - »Am Tag des Heiligen Urban«, so berichtet auch Johannes Boemus, Aller Völker Sitten, 1535: »stellen die Winzer auf den Markt oder einen anderen öffentlichen Ort einen Tisch, schmücken ihn mit einem Gedeck, mit Laub und wohlriechenden Kräutern, und setzen darauf eine kleine Statue des heiligen Papstes; wenn es heiteres Wetter ist, bekränzen sie ihn mit Laub und erweisen ihr alle Verehrung; wenn es aber regnerisch ist, dann tun sie dies nicht nur nicht, sondern bewerfen sie mit Kot und überschütten sie mit ungeheuren Wassergüssen; sie sind nämlich davon überzeugt, daß nach dem Wetter an jenem Tage und nach seinen Anzeichen der gerade blühende Wein zunehme oder abnehme«; Vgl. L.A.Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Spätmittelalter, 74 (mit weiteren Textbelegen).

152 »Hexenmandat« (1611/12), fol.26; vgl. W.Behringer, Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern, München 1988, 181.

153 Zur Lage in Italien vgl. Trexler, Public Life, 119ff. und ders., Florentine Religious experience, 56ff.

nördlich der Alpen ausgewirkt. Schon 1423 hatte ein Kölner Provinzialkonzil ein Dekret verabschiedet, das zur Wiedergutmachung hussitischer Bilderfrevel eine zusätzliche Messfeier einführte und für Hinweise auf die Anhänger des häretischen Böhmen einen Ablaß von 40 Tagen versprach[154]. Der Rat der Rheinmetropole sah sich erst einige Jahrzehnte später zu entsprechenden Maßnahmen genötigt. 1479 ermahnte er alle Bürger, unter Androhung einer Leibesstrafe, weder bei Gott und den Heiligen zu fluchen, noch *mit metzeren off anderen gewehr einich bilde oder Cruzifix steche*[155].

In Heidelberg wurde 1425 der Priester Johannes Drändorf verbrannt. Auf die Frage, »ob es [dem Christen] erlaubt sei, Bilder der Heiligen zu besitzen«, hatte er zwar geantwortet, daß die Hussiten nicht wohl daran getan hätten, »die Bilder zu verbrennen und die Klöster zu stürmen«. Gleichwohl reichte dies nicht aus, die gegen ihn erhobene Anklage zu erschüttern[156].

1436 wurden zwei Bilderfrevler in Nürnberg zum Feuertod verurteilt, weil sie - begleitet von gotteslästerlichen Flüchen - auf eine Passionsdarstellung geschossen und mit Messern nach einem Kruzifix geworfen hatten[157]. Einige Jahre später (1466) wurde auch in Regensburg[158] ein Bilderfrevler zum Feuertod verurteilt, weil er am Karfreitag dreimal auf das Kruzifix geschossen hat.

Das religiöse und kulturelle Klima scheint sich im Verlauf des 15. Jahrhunderts jedenfalls ständig erhitzt zu haben. Im Unterschied zum Süden, wo sich der »teuflische Wahn« in der Regel als Folgeerscheinung von Alkoholkonsum oder Spielleidenschaft einstellte, das heißt gewissermaßen entschul-

154 Mansi, Sacrorum Conciliorum, 28, 1055ff.

155 Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 246.

156 *Item queritur, an licitum sit habere ymagines sanctorum Respondit, quod Hussite non bene faciant, quod ymagines comburant et eciam quod monasteria destruant.* Vgl. Hermann Heimpel, Drei Inquisitionsverfahren, 76.

157 Beide werden aufgrund ihres Gnadengesuchs schließlich enthauptet, vgl. Müllner, Annalen der Reichstadt Nürnberg, II 321.

158 Knapp, Alt-Regensburgs Gerichtsverfassung, 256. Zweifel an der offiziellen Version der Strafgerichtsbarkeit sind freilich auch in solchen Fällen angebracht. Die Schilderung des Hergangs entspricht einmal mehr den Spielregeln des Schadenszaubers und der Übelabwehr. So wußte ein Kenner der Zauber- und Hexenkampagnen seiner Zeit, der Münchner Gerichtsassessor Bernhard Vogel, noch im 16. Jahrhundert über den Bildzauber unter anderem folgendes zu berichten: Abergläubisch veranlagte Christen würden *(das erschröcklich zu sagen) am heiligen Charfreitage zu einem Creutz gehen/so am Wegscheyd stehet/vnnd hinderwehrts ein Büchsen in das Creutz abschiessen/das sie alsdann/wohin sie woellen/desto gewisser schiessen;* Bernhard Vogel, Tractat Von Bekanntnus der Zauberer vnd Hexen, München 1592, 16'.

digt wurde, vermuteten die Vertreter der Obrigkeit in nördlichen Ländern sogleich häretische Handlungsmotive[159].

Die Möglichkeiten, sich den strafrechtlichen Konsequenzen solcher gewalttätiger Ausfälle zu entziehen waren offensichtlich gering. Wohl nur aufgrund von sechs übereinstimmenden Zeugenaussagen blieb ein gewisser Jaques Rondeau 1533 in Poitiers von entspechender Strafe verschont. Die Zeugen erklärten übereinstimmend, daß sie den Skandal, den der ihnen bekannte Rondeau in der Kirche des hl. Hilarius ausgelöst hatte, nicht erklären könnten und daß er »außer sich« und »von Sinnen« gewesen sei. Der jugendliche Täter fand sich bereit, die zerstörte Statue des hl. Michael zu ersetzen, was ihm zweifellos härtere Strafmaßnahmen erspart hat[160].

7. Märtyrer oder Blasphemiker? Legitimationsmuster der Akteure

Am Abend des Ostertages 1524 wurde der Züricher Schustermeister Klaus Hottinger wegen Anstachelung zum Aufruhr und Blasphemie in der katholischen Stadt Luzern mit dem Schwert hingerichtet. Einige Monate zuvor war Hottinger wegen der gewaltsamen Entfernung eines Kruzifixes und *vil widerwillen, verböserung und nachred unter frömbden und inheimischen*[161] für zwei Jahre aus seiner Heimatstadt Zürich verbannt worden. Heinrich Bullinger hat dem »bekanntesten Bilderstürmer Zürichs« in seiner Chronik der Reformation(1567) ein Denkmal gesetzt. Der Schumacher *was der erst man,*

159 Der Eindruck, daß im Süden hemmungslose Spielleidenschaft zum häufigst genannten Auslöser für Bilderfrevel und andere Gotteslästerungen zählt, wird durch exempelhafte Darstellungen in Predigten und erbaulichen Schriften gefestigt. In den *Assempri* des Fra Filippo Agazzari (†1422), Augustinerprior in Siena, findet sich die Erzählung von einem jungen Mann, der aus Ärger über ein verlorenens Spiel ein Bild des hl. Antonius mit dem Messer angreift und verletzt. Die Strafe des Heiligen folgt auf dem Fuß: Der Frevler erkrankt an der entsprechenden Stelle seines Körpers am Anoniusfeuer und stirbt binnen weniger Tage. Vgl. Heywood, The »Ensamples« of Fra Filippo, 179; die *Assempri* sind ediert von Antonio Marenduzzo, Gli »Assempri« di Fra Filippo da Siena, Siena 1899; darin finden sich noch weitere Beispiele für Bilderfrevel, die allesamt von enttäuschten Spielern verübt werden, vgl. Assp. XXVIII u. XXIX.

160 Christin, L'iconoclaste et le blasphémateur, 36.

161 StA Zürich, Rathsbücher, 1523 Nov.4; vgl. Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, 178.



Abb. 9: Klaus Hottinger stürzt das hölzerne Kruzifix von Stadelhofen. Qu.: H.Bullinger, Reformationschronik, Hs. Zürich, Zentralbibliothek, B316, fol.99'.

ia Marterer Christi, der von wägen der evangelischen leer in der Eydgenossenschaft getödt worden ist[162].

Der aus Zollikon zugewanderte Hottinger wird als ehrsamer und friedliebender Schustermeister geschildert. Als *beläsener* Laien zählte er zur potentiellen Rekrutierungsbasis der reformatorischen Partei Zürichs. Schon bald gibt er sich durch bilderfeindliche Äußerungen, er wolle *die Götzen von den Altären reissen und zerschlagen*, als »militanter« Anhänger der reformatorischen Lehre zu erkennen. Augenscheinlich durch Lektüre einer Flugschrift angeregt(»*Die Götzen umkerend*«), begibt er sich mit einer Gruppe Gleichgesinnter, die er

162 Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte, Zürich ²1985, 150f. - Zum Bildersturm in Zürich vgl. P. Jezler, Tempelreinigung oder Barbarei? Eine Geschichte vom Bild des Bilderstürmers, in: H.-D. Altendorf/ P. Jezler (Hg.), Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation, Zürich 1984, 77ff.; C.M.N. Eire, War against the idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin, Cambridge 1986, 73-86; L.P. Wandel, Iconoclasts in Zurich, in: R.W. Scribner (Hg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990, 132ff.(Zitat); dies., The Reform of the Images. New Visualizations of the Christian Community at Zürich, in: ARefG 80(1989)105-124; dies., Envisioning God. Image and Liturgy in Reformation Zurich, in: SCJ 26(1993)21-40.



Abb. 10: Klaus Hottinger wird in Luzern hingerichtet. Qu.: H.Bullinger, Reformationschronik, Zürich, Zentralbibliothek, B316, fol.116ᵛ.

um sich geschart hat, nach Stadelhofen - einer Vorstadt - und stürzt den »hölzernen« Götzen. Zurück in Zürich stellt er sich freiwillig dem Rat und rechtfertigt sein Handeln mit dem Hinweis, daß Bilder laut biblischem Gebot nicht erlaubt seien und ihr Verkauf als Brennholz zugunsten *hausarmer lüten* eher dem Gedanken der christlichen Heilslehre entspreche. Hottinger versteht sich selbst als Bekenner des wahren Glaubens und lehnt folglich jede Unterstellung, Blasphemie begangen zu haben, als Verleumdung ab. Nach seiner Verbannung durch den Züricher Rat durchquert Hottinger in den nächsten Monaten gegen *Meß und Bilder* predigend die Landschaft und wird schließlich in Baden von einem altgläubigen Landvogt aufgegriffen. Trotz peinlicher Verhöre und Schmähungen bleibt Hottinger bis zu seiner Hinrichtung standhaft: *Mir beschähe nach dem willen Gottes, der verzihe allen denen, die wider mich sind, und mich zum todt fuerderend.*[163]

Bullingers Bericht über den Fall Hottinger wurde in einer späteren Abschrift mit zahlreichen Miniaturen versehen und ist eine der frühesten Apologien eines »götzenstürzenden« Reformators. In seiner vom Lauf der reformatorischen Ereignisse diktierten Darstellung wird Hottinger zu einer

163 Bullinger, Reformationsgeschichte, 127, 145-51

Märtyrergestalt umstilisiert, die sozusagen idealtypisch die Züge des Ikonoklasten, des religiös motivierten Bilderstürmers an sich trägt. Religionssoziologisch gesprochen handelt es sich um einen »Propheten(...), einen rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet«[164]

Ohne Zweifel haftem schon dem tatsächlichen Hergang zahlreiche selbstinszenatorische Züge an, die für die rasche Popularisierung der Person Hottingers und seines Schicksals sorgten[165]. In der Darstellung Bullingers bekommt der Fall Hottinger zudem einen über die bloße Faktizität hinausweisenden exempelhaften Charakter, der seine Handlungen im Nachhinein »heiligen« soll. Die Tat Hottingers wird als »Götzensturz«, d.h. als religiös legitimierter Ikonoklasmus hingestellt, der gegründet auf Normen christlicher *traditio* und *auctoritas*, die auch von anderen Reformatoren geteilt werden, historisch bedeutsam wird.[166] Aus der Sicht Bullingers agiert Hottinger vor dem Hintergrund einer bilderfeindlichen Tradition der abendländischen Kirche, die bisher erfolgreich unterdrückt worden war.[167] Dies verbindet den Züricher Bilderstürmer mit anderen religiösen Dissidenten wie Pierre Vaudéz, Johannes Wiclyf, Johannes Hus oder Hieronymus von Prag, die sich dem historischen »Irrtum« des Papstes Gregor und seiner Nachfolger ebenfalls widersetzt hatten[168]. »So ist es auch eine Tatsache, daß, als der Aberglaube in die Götzen zunahm, alle diejenigen, die sich solchem Irrtum zu widersetzen wagten, unterdrückt wurden«[169].

Heinrich Bullinger hat versucht, nach Erzählverfahren hagiographischer Literatur dem Züricher Bilderstürmer Hottinger ein Denkmal zu setzen. Hierzu lieferten ihm Viten frühmittelalterlicher Märtyrer reichhaltiges Anschauungsmaterial. Deren götzenstürzende Wundertätigkeit wurde vor allem im 13. und 14. Jahrhundert in hagiographischen Texten ausführlich

164 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1972, 268.

165 Die Aussagen der Zeugen lassen auf eine strategisch vorbereitete Aktion Hottingers schließen, der sich die Parteiungen im Rat zunutze machen wollte und mit gezielten Provokationen vorging; vgl. Egli, Aktensammlung, Nr.421. Nach der Hinrichtung Hottingers verbreitete sich in Zürich offensichtlich schnell die Auffassung, daß *alle die so urteil über den Hottinger geben hätten, die wärent ketzer, böswicht und mörder, und ir Baderli* (die Badener) *habent ouch darzuo geholfen*. So jedenfalls sah es ein Gastwirt in Zürich. Vgl. Strickler, Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, Nr.790.

166 Zu den Kategorien *auctoritas* und *traditio* vgl. Schreiner, Discrimen veri et falsi, 34.

167 Bullinger, *De origine erroris*, D6^{r}-D8^{v}.

168 Bullinger bezeichnet die genannten Häretiker in seinem Traktat *De origine erroris* als Gegner des kirchlichen Bilderkultes. Vgl. ebd. E5^{v}.

169 *Ita factum est, ut superstitio in dies creuerit, suppressis omnibus, qui sese errori opponere audebant. Opposuerat se Valdo, opposuerat Io. Vuickleffus, opposuerat se Ioan.Huss, una cum Hieronymo Pragundo*, Bullinger, *Liber de origine erroris*, fol.E5^{v}.

beschrieben und häufig auch illustriert. Für viele Heilige wurde der Akt der Zerstörung eines Idols zu einem Akt der Selbstbestätigung (»a means of self-definition«), ein Beweis ihrer außergewöhnlichen Fähigkeiten[170]. Mittelalterliche Autoren schildern den Götzensturz als didaktisches Lehrstück, das abergläubischen Heiden ihren Irrtum sinnfällig vor Augen führt. Mit einer quasi-rituellen Handlung, durch ein Gebet, eine liturgische Geste oder mithilfe eines christlichen Symbols wird das Standbild des Götzen zum Einsturz gebracht. Die Figur, deren Gliedmaßen, Kopf und Rumpf in zahlreiche Fragmente auseinanderbrechen, erweist sich häufig als hohl, mitunter entweicht ihr ein schwarzes chimärisches Wesen. Mittelalterliche Theologen vertraten - wie wir schon sahen - die Überzeugung, daß idolatrisches Verhalten vor Bildern auf den Einfluß von Dämonen zurückzuführen sei, die dem Menschen thaumaturgische Eigenschaften vorgaukelten[171].



Abb. 11: Der Apostel Thomas stürzt kraft seiner Worte und Gesten den Götzen. Qu.: Legenda Aurea, ca. 1400, StaBi Berlin, Ms. germ. 2° 495, fol.18v.

Etwas näher an die tatsächlichen »Götzenstürze« des frühen und hohen Mittelalters führt uns vielleicht die Beobachtung heran, daß heidnische Idole auf zahlreichen Bilddarstellungen in der Gestalt des Gottes Mars, der Diana oder Venus erscheinen. In der Ikonographie »heidnischer Götzen« spiegelt sich offenbar eine Facette der mittelalterlichen Wirklichkeit antiker Relikte. Noch im 14. Jahrhundert stürzten beispielsweise Sieneser Bürger (1357), die sich in die Frühzeit christlicher Glaubenskämpfe zurückversetzt sahen, eine antike Venus-Statue von einem Brunnen, weil sie - zum Nachteil der

170 »For many saints, destruction was a means of self-definition«, vgl. Camille, Gothic Idol, 120.

171 Harmening, Superstitio, 292ff.; Bernardin von Siena, *De idolatria*, 107ff. u. oben S. 58.

Stadtpatronin - alle Bewunderung der Gläubigen auf sich gezogen hatte[172]. Zwei Jahrzehnte zuvor (1333) stürzte während einer Flutkatastrophe in Florenz eine Reiterstatue des Mars in den Arno. Sie wurde für das Ungemach der Stadt verantwortlich gemacht und daher nicht - wie es gewöhnlich geschah - wieder aufgestellt. Ihre Funktion als »Wettermacher« wurde fortan an eine Mariendarstellung delegiert[173]. Pilger, die im Mittelalter das Grab des Apostels Matthias in Trier besuchen wollten, pflegten eine in der Nähe stehende Venusstatue mit Steinen zu bewerfen, um dadurch die Überwindung des Heidentums zu bekräftigen. An der Statue war eine Tafel befestigt, die auf ihre Zerstörung durch den vormaligen Bischof Eucharius hinwies. Dies hatte dem Heilige aber offensichtlich noch nicht gereicht: »*...jetzt stehen ich hie der Welt zu Spot*«[174].

Zahlreiche Heilige des frühen Mittelalters (Benedikt, Martin, Dionysius oder der Apostel Thomas) hatten ihr religiöses Sendungsbewußtsein mit dem Leben bezahlt. Weil sie die Verehrung heidnischer Götzenbilder abgelehnt oder deren Machtlosigkeit sogar durch eine handgreifliche Demonstration unter Beweis gestellt hatten, waren sie von erbosten Götzenanhängern getötet worden. Ebenso schien es aus protestantischem Blickwinkel nun Anhängern der »neuen Lehre« zu ergehen. In der Tat: Ihr märtyrergleiches Schicksal war nicht selten das Resultat erfolgreicher Legendenbildung. Die Orientierungsleistung religiöser Programme beruhte nicht allein auf der Überzeugungskraft theologischer Argumente, sondern nicht zuletzt auf der Fähigkeit, Vorbilder für eine glaubensgemäße Lebensführung liefern zu können. Mit dieser Zielsetzung vermittelte die mittelalterliche Hagiographie mustergültige Identifikationsangebote, unzählige Lösungsvariationen, in denen christliche Normvorstellungen und soziale Wirklichkeit in Einklang gebracht wurden[175].

Auch die Verfasser bilderfeindlicher Traktate haben sich am Ende des 14. Jahrhunderts darum bemüht, prominente Gestalten aus der kirchlichen Vergangenheit zu Leitbildern entsprechender Reformmaßnahmen zu stilisieren. Als wichtigster Exponent einer bilderfeindlichen Haltung galt im Mittelalter Epiphanius, der im 4. Jahrhundert Bischof von Salamis(Zypern) gewesen war. Epiphanius hatte auf einer Reise durch Palästina in einer Kirche einen Vorhang mit den Bildern Christi sowie anderer Heiliger entdeckt und diesen

172 Heywood, Fra Fillipo, 92ff.; T.Burckhardt, Siena, Olten/Lausanne 1958, 73f.

173 Trexler, Sacred image, 56.

174 *Wolt ihr wissen, was ich bin/Ich bin gewessen ein abgottin/Da St. Eucharius zu trier kam/Er mich zerbrach mein ehr abnahm/Ich was geehret als ein gott/jetzt stehen ich hie der Welt zu Spot*, vgl. Keller, Nachleben, 47. Weitere Belege siehe unten, S.273-276.

175 H.U.Gumbrecht, Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie, in: C.Cormeau(Hg.), Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven, Stgrt.1979; G.Kerscher(Hg.), Hagiographie und Kunst, Berlin 1993.



Abb. 12: Benedikt stürzt den Götzen von Monte Cassino. Bonifazio Banto, Zeichnung, Mantua, Biblioteca Communale.

mit der Begründung abgerissen, die Bemalung des Vorhangs verstoße gegen das biblische Bilderverbot. Ein Brief, in dem er sein Vorgehen schildert und rechtfertigt, war schon auf dem dem siebten Konzil in Nicäa (787), das sich ausführlich mit den griechischen Bilderstürmen des 8. Jahrhunderts befaßte, Gegenstand intensiver, ja heftiger Diskussionen[176]. Er wurde als Fälschung bezeichnet, im Westen aber durch karolingische Theologen als authentische Schrift beglaubigt.

Als lollardische Bildergegner sich im 14. und 15. Jahrhundert wieder auf das Verhalten des Epiphanius beriefen, waren Vertreter der bilderfreundlichen Fraktion zunächst irritiert[177]. Thomas Waldensis, der sich intensiv mit den Traktaten Wyclifs, Hus und seiner Anhänger auseinandergesetzt hat, spielte die Bedeutung des Epiphanius herunter und erklärte dessen Verhalten mit der Bemerkung, dieser »habe vermutlich aus Übereifer gehandelt« (*forsan zelo captus erat*). Diese Auffassung, die tendenziell die vergleichs-

176 Sahas, Icon and Logos, 22f.

177 In einer Predigt des Magisters Rypon von Durham aus dem 14. Jahrhundert wird Epiphanius als Gewährsmann lollardischer Kritiker erwähnt, vgl. Owst, Literatur and pulpit, 139 f.; Jones, Lollards and images, 47; Thomas Waldensis, *De cultu imaginum*, 948.

weise tolerante Haltung kirchlicher Institutionen gegenüber englischen Bilderstürmern widerspiegelt, findet sich noch bei Hieronymus Emser zu Beginn des 16. Jahrhundert[178]. In der Zwischenzeit hatte sich allerdings die Auseinandersetzung um die Bilderverehrung verschärft, bilderstürmerische Delikte häuften sich und von den theologischen Befürwortern des kirchlichen Bilderkultes wurden wieder Zweifel an der Echtheit des Briefes geäußert. 1547 bezeichnete der Jurist Konrad Braun den genannten Brief als Fälschung. Unter seiner Feder verwandelte sich Epiphanius wieder in einen bilderfreundlichen Kirchenvater. Anders sei nicht zu erklären - so die klassisch humanistische Argumentation von Braun - daß seine Schüler eine nach ihm benannte Kirche bauten, in der sie - neben vielen anderen Bildern - auch sein eigenes aufstellten[179]. In ähnlicher Weise hatten kirchentreue Theologen schon die bilderstürmerische Vergangenheit des berühmten »bilderfreundlichen« Papstes Gregor und des heiligen Kaisers Karl, von Heinrich Bullinger wegen seiner romorientierten Politik spöttisch *pater papae* genannt, beschönigt[180].

So unterschiedlich die Vorgehensweisen und Zielsetzungen von Blasphemikern, Bilderfrevlern, religiösen oder politischen Bilderstürmern waren, so unterschiedlich waren auch die Legitimationsmuster, mit denen sie ihr Handeln rechtfertigten. In Hinblick auf eine Beurteilung und Einordnung der Bilderstürmer der Reformationszeit sind hier vor allem religiös begründete Fälle von Interesse, die als häretisches Verhalten verurteilt wurden. Wie schon erwähnt, haften dem Fall Hottinger zahlreiche Elemente gezielter Selbstinszenierung an. Symbole, Gesten und Worte wurden bewußt ausgewählt

178 *Quod zelum quidem habuerunt sed non secundum scientiam/ das ist so vil/das ir* [Serenus und Epiphanius] *meynung wol gut gewest ist, es hat in aber gefelt an der kunst/das sie die schrifft nit recht angesehen oder eyngenomen haben.* Vgl. Emser, Emsers Vorantwurtung, fol. F[r].

179 StaBi München, Liturg. 2°.61., K.Brunus, *De imaginibus*, 139.

180 Gregor d. Große hatte sich - wie man noch im 13. Jahrhundert wußte - als »Götzenstürmer« an der Kolossalstatue des Konstantin betätigt; vgl. Magister Gregorius, *Narracio de Mirabilibus Urbis Romae*, hg. v. R.B.C.Huygens Leiden 1970, Kap. 6; engl. Übersetzung von J.Osborne, Toronto 1987 (mit weiterer Literatur), 23: »While Rome flourished, every visitor to the city worshipped it on bended knee, offering honour to Rome by worshipping its image. But after all the statues in Rome were pulled down and broken, blessed Gregory destroyed it ...«. Vgl. Buddensieg, Gregory the Great; Camille, Gothic Idol, 115-128. - Karl der Große hatte gleiches während seiner Missionszüge gegen die Sachsen getan. Der Sturz der Irminsul wurde vor allem durch protestantische Geschichtsschreiber wieder zu einer weitverbreiteten Legende; siehe unten S. 281ff. - Der alttestamentarische König Josia wurde für viele reformationsbegeisterte Landesfürsten zu einer Art Identifikationsfigur, vgl. Aston, England's Iconoclasts, 247ff. (Edward VI.); U.Im Hof, Nikolaus Manuel und die reformatorische Götzenzerstörung, in: Zs.f.Schw.Arch.&Kunstgesch. 37(1980)297-300; Michalski, Phänomen Bildersturm, 78 (Friedrich III. von der Pfalz).

und eingesetzt, um die spektakuläre Wirkung eines »Bildersturms« auszulösen und für die politischen Ziele der reformatorischen Partei einzusetzen. Das Kruzifix von Stadelhofen, das im Verlauf der Aktion öffentlichkeitswirksam gestürzt wurde, hatte Hottinger im Vorhinein von dem Stifter geschenkt bekommen. Im Vorfeld hatte sich der spätere »Märtyrer« außerdem Rückendeckung bei einigen Ratsmitgliedern geholt. Durch demonstrative soziale Zuwendungen und fromme Verzichtübungen legitimiert, hatte Hottinger sich schließlich als aktiver Bekenner des neuen Glaubens »freiwillig« in die Turmhaft begeben.[181] Vergleichbare Fälle von Selbstinszenierung sind auch von anderen Protagonisten städtischer Reformationsbewegungen bekannt. In Soest löste die Verhaftung des evangelischen Predigers Johann von Kampen 1531 den ersten Aufstand des evangelischen Teils der Bürgergemeinde aus. Wie Daniel von Soest berichtet, leistete Kampen nicht nur keinen Widerstand, »sondern umarmte und küßte den Ratsdiener wie Christus den Verräter. Dies war das Zeichen zum offenen Aufruhr«[182].

Ein anderes charakteristisches Element des Vorfalls verbindet Hottinger und andere reformatorische Bilderstürmer direkt mit den Vorläufern des Spätmittelalters. Um von den aufrührerischen Impulsen der Tat abzulenken, stilisierte der Züricher Bilderstürmer den Vorfall zum »sozialen Drama«, indem er die Überreste nutzbringend als Brennholz zur Abgabe an Bedürftige anbot. Dies hatte nicht notwendig etwas mit der geforderten Neuordnung städtischer Armenfürsorge oder mit der Kritik an kirchlicher Spendenpraxis und Stiftungsfrömmigkeit zu tun. Wenn man so will, findet auch dieses Verhalten eine Erklärung in einem spezifisch christlich geprägten Bildbegriff. Denn als »wahre Bilder Christi« galten keineswegs allein die *vera icon*, das verehrte »Schweißtuch der Veronika« oder das nicht minder berühmte Abgar-Portrait in Rom. Als wahre Bilder Christi - so wurde es von bilderstürmenden Lollarden, Hussiten als auch Reformatoren formuliert - galten

181 Egli, Aktensammlung, 421.

182 Schröer, Reformation in Westfalen, I 359. Über den Laetare-Aufstand, am 23. März 1533 (Mariae Verkündigung) und die märtyrerhafte Hinrichtung des evangelischen Rädelsführers, ebd. I 387. - 1527 wurde Georgius Winkler, der Prediger von Halle, von Unbekannten ermordet. In einem Nachruf heißt es über ihn: *...so daß der Acker des Herrn allhier fruchtbar gemacht sei mit dem des unschuldigen und beständigen Zeugen und Märtyrers Christi M.G.*, vgl. Delius, Reformation in Halle, 41; vgl. Martin Luther, *Von B. Henrico in Diedmar verbrand sampt dem zehenden Psalmen ausgelegt*, Wittenberg 1525, in: Bremisches Jb 2(1916)257ff.: *Und nu widderkomen ist die gestalt eynes rechten christlichen lebens, das mit leyden und verfolgung fur der welt greulich ist anzusehen, aber köstlich und theur fur Gottes augen.* - Allgemein zum Thema Märtyrer der Reformationszeit, vgl. H.Smolinsky (Hg.), Die Zeit der Konfessionen (= Geschichte des Christentums, 8), 1064; B.Moeller, Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland, in: S.S.Menchi(Hg.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, 21-48.

die »lebendigen Bilder Gottes«, die Armen. Wie wir wissen, ist der sozialpolitische Sprengstoff, der sich in dieser Formel verbarg, auch mittelalterlichen Theologen nicht verborgen geblieben.

Aus methodischen Erwägungen wollen wir uns an dieser Stelle die Frage stellen, wie aussagekräftig eine noch so lange Reihe von Fallbeispielen ist und ob durch die Fülle unterschiedlichster Formen der Bildbeschädigung nicht der Begriff »Bilderstürmer« als historisch-analytische Kategorie unbrauchbar wird. Sitzt man nicht - mit anderen Worten - einem hermeneutischen Zirkelschluß auf, indem man sich eines Begriffsinventars bedient, das - wie wir sahen - schon von den Zeitgenossen erfolgreich zur Stigmatisierung vermeintlicher und erklärter Häretiker angewandt wurde und die tatsächlichen Absichten und Motivationen erwiesenermaßen verschleierte? Andererseits: Auch wenn der bilderfrevelnde Spieler sich der gleichen Vorgehensweise bediente wie der bilderfrevelnde Lollarde und auch mit dem gleichen Strafmaß bedacht wurde - bietet sich nicht gerade hier eine analytische Trennungsmöglichkeit an, die die symbolische Gewaltanwendung des Bilderstürmers von den alltäglichen, spontanen Gewalteruptionen unterscheidbar macht?

Neuere Forschungen zu mittelalterlichen Stadtgesellschaften stellen gegenüber dem vorherrschenden, an den normativen Gegebenheiten orientierten Bild einer befriedeten Bürgergemeinde das stetige Maß an Gewaltdelikten gegen Leib und Leben heraus, die - nur oberflächlich kontrollierbar - eine bedrohliche »predisposition to violence« erzeugten[183]. Der Eindruck einer gesteigerten Bereitschaft zu gewalttätiger Konfliktlösung wird durch strukturell bedingte Vollzugsdefizite der Strafinstanzen, ein Nebeneinander unterschiedlicher Rechtsbereiche und die verbreiteten außergerichtliche Sanktions- und Schlichtungspraktiken noch verstärkt. Zwar mangelt es an kriminalitätsstatistisch verläßlichen Untersuchungsergebnissen, aber die in städtischen Polizeiverordnungen ständig wiederkehrende Warnung vor Spiel- und Alkoholexzessen, an die sich Strafandrohungen für gotteslästerlichen Handlungen in der Regel unmittelbar anschließen, vermitteln den Eindruck, daß Wirtshäuser und Herbergen nicht zufällig die Bühne für so manches bilderstürmerische Delikt abgaben[184]. In die gleiche Richtung weist die topoihafte Wiederkehr des Frevlers aus Spielleidenschaft in den zitierten Fallbeispielen. Hier schließt sich die konzeptionelle Frage an, ob nicht eine idealtypische

183 R.Pike, Crime and Criminals in Sixteenth Century Seville, in: SixteenthCentury Journal 6(1975)3-18; G.Ruggiero, Violence in Early Renaissance Venice, New Brunswick 1980; D.Nicholas, Crime and punishment in Fourteenth Century Ghent, in: Revue Belge de Philologie et d'Histoire 48(1970) 289-334 u. 1141-1176; C.Fouret, Douai au XVIe siècle: une sociabilité de l'agression, in: Revue d'histoire moderne et contemporaine 34(1987)3-30; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 265ff.

184 Ch.Hinckeldey(Hg.), Justiz in alter Zeit, 398.



Abb. 13: Bilderfrevel als Folge von Spielleidenschaft. Hans Weiditz, Holzschnitt, 16. Jahrhundert. Qu.: Graphische Sammlung München, Inv.Nr. 216483a.

Trennung zwischen affektgeleiteter »Objektzerstörung«[185] und programmatisch begründetem Sakrileg für den weiteren Gang unserer Untersuchung eine sinnvolle Einschränkung bieten könnte. Aus den nämlichen Gründen könnten ebenfalls Fälle von militärischem Vandalismus und politischem Widerstand an den Rand unserer Betrachtung geschoben werden.

In der Tat gewinnt das amorphe Szenario von Attacken auf Skulpturen und auf gemalte beziehungsweise gedruckte Bilder jeglichen Formats durch eine typologisierende Betrachtung erkennbar Konturen. Beispielsweise wird damit den unterschiedlichen Motivationen des Florentiner Bürgers Antonio Rinaldeschi oder des Zürichers Klaus Hottinger Rechnung getragen, wenn auch beide als Blasphemiker beschuldigt und mit dem Tod bestraft wurden. Außerdem wird eine Differenzierung nach Tatorten durch dieses systematisch-vergleichende Vorgehen nahegelegt: Der gezielte Schlag auf eine

185 G. Jaritz, Von der Objektkritik bis zur Objektzerstörung. Methoden und Handlungsspielräume im Spätmittelalter, in: Scribner/Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (= Wolfenbütteler Forschungen, 46), Wiesbaden 1990, 37-50.

Altarretabel wird anders zu bewerten sein als das geschmähte Bild im Schankhaus, das zweckentfremdeten Spielsteinen als Zielscheibe diente[186].

Andererseits scheint das Bild alltäglicher gewalttätiger Devianz, das Polizei-, Luxus- und Spielverordnungen zeichnen, korrektur- oder zumindest differenzierungsbedürftig. Zwar bestätigt die Zahl der Verhafteten und Verurteilten aus lokalen Stichproben die Tendenz zur handfesten Lösung von individuellen Konflikten, vergleichsweise selten kommt es aber zur Bestrafung von Sakrilegien oder blasphemischer Vergehen[187]. Die offensichtliche Zurückhaltung ist aus der Perspektive der Täter leicht erklärbar: Eine beschädigte Bilddarstellung lieferte nicht nur ein verwertbares *corpus delicti* in die Hände der weltlichen und geistlichen Gerichtsbarkeit. Als Teil der Innenausstattung rief sie auch unweigerlich Ersatzansprüche ihres Eigentümers auf den Plan[188]. Aus diesen Gründen und aus Gründen, die wir im

186 Origo, Heilige der Toskana, erwähnt mehrere Fälle, in denen Spielsteine zu Waffen umfunktioniert wurden; vgl. zum Tatort »Wirtshaus«: Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 294-297.

187 In Köln 1557-1620: Blasphemie, Sakrilegien 5-10; Gewalt gegen Personen: 249 (156 mit Todesfolge); Magie, Zauberei: 150-200 (34 Todesurteile). - Zum Vergleich: Venedig 1547-1630: Magie, Zauberei: 378; Blasphemie (inkl. Sakramentmißbrauch, Störung der Messe) 97; Neapel 1564-1620: Magie, Zauberei: 676; Blasphemie (Inkl. Sakramentsmißbrauch und Störung der Messe) 176 davon 17 gegen Bilder; Friaul 1557-1610: Magie, Zauberei: 301; Blasphemie (inkl. Sakramentsmißbrauch u. Störung der Messe): 34, vgl. John Tedeschi, The Prosecution of Heresy, New York 1991, 105-107.

188 So klagt der Kölner Wirt Jan Rylßholtz 1609 gegen einen Gast, der in seiner Stube eine Schlägerei angezettelt hatte, über den »Mutwillen« des Täters, der eine »heilige Tafel« durch einen Stich beschädigt hatte, weswegen er die Gewalt hatte rufen müssen. Vgl. HisAStK Verf.u.Verw. G 238 fol. 62^{r-v}; welche Klage erhoben wurde bzw. ob es zu einer Verurteilung kam ist allerdings nicht bekannt. - Den Ausnahmecharakter von gewalttätigen Übergriffen auf Bilder als Folge von exzessiv betriebenem Spiel oder Alkoholgenuß bestätigt auch die in Bielefeld vorgelegte Untersuchung von Stefanie Schröder-Kiel, Glücksspielbekämpfung und Spielgesetzgebung, (Ms., M.A.) 1991. Zwar fand sie in Gerichtsprotokollen und Strafbücher manche Gotteslästerungen sogar im Wortlaut wiedergegeben, was auf »eine enge Verbindung von Spiel und Blasphemien« hindeutet (113). Aggressive Ausfälle gegen Bilder werden allerdings nicht ausgewiesen. Generell schätzt sie das aggressive Verhaltenspotential folgendermaßen ein: »Mangelnde Schamhafigkeit und betont unzüchtiges Auftreten gehörten zu den Verhaltensnormen, die im Rahmen der Spielgemeinschaft prämiert wurden und sie als ein subkulturelles System charakterisieren, dessen Leitwerte und tolerierte Verhaltensnormen den von der Kirche postulierten religiös-sittlichen Werten zuwiederliefen.... Insbesondere die ostensiven Formen der Blasphemie gewannen dadurch eine doppelte Problemintensität, daß sich deren Koppelung in dem Spielgeschehen nicht einfach auf die unbewußten, unkontrollierbaren Affektartikulationen reduzieren ließ(!). Vielmehr gehörte das gegenseitige Anreizen zu verbalen Ausfällen zu den bewußt instrumentalisierten Integrations- und Kohäsionsverstärkern der Spielgemeinschaft«(37f.).

Folgenden erläutern werden, fallen tätliche Angriffe auf Bilddarstellungen aus den alltäglichen Schemata eskalierender Gewalt heraus. Auch die historische Modellbildung im Sinne der Konstruktion eines affektgeleiteten Tätertypus bleibt davon nicht unberührt.

So finden sich unter den bekannten Fällen der wegen Blasphemie verurteilten Spieler und Zecher gelegentlich auch Hinweise darauf, daß »erhitzte« Gemütslagen oder gekränktes Selbstgefühl nur die halbe Wahrheit des Geschehensablaufs wiederspiegeln. Der oben geschilderte Fall des Uly Anders trägt alle Anzeichen einer spontanen und unvorhersehbaren »Entgleisung« - ein Fall für das »Loch«, schlimmstenfalls droht der Verlust des sündigen Körpergliedes. Aufgrund der Tatumstände (zerstörtes Heiligenbild, verbale Ausfälle) zeigt sich der Rat jedoch alarmiert und verhängt die Todesstrafe[189]. Mißtrauen regte sich auch bei französische Gerichtsinstanzen wenn sie mit bilderfrevelnden Blasphemikern in trunkenem Zustand (*état d'ébriéte*) oder im Zustand geistiger Umnachtung (*hors de ses esperyt et fou*) konfrontiert wurden. Die Beklagten mußten schon eine Reihe von Zeugen präsentieren, um das Strafmaß gering zu halten[190].

Die Vorgänge, die sich 1543 in einer Hildesheimer Zunftstube abspielten, lassen solche Vorbehalte berechtigt erscheinen. Während die Beteiligten von einer etwas aus den Fugen geratenen Wirtshauszecherei sprechen, werden sie von Seiten des Klerus *gotteslästeriger Fasznachtsspiel und Mumerien* bezichtigt. In der Trinkstube der Schneider hätten sie einem Christusbild *zugetrunken* und es mit *hohnlichen Reden und Worten* bedacht[191]. Die Frage: Grober Verstoß gegen die Polizeiordnung oder demonstrativer Akt von Antiklerikalismus verwandelt sich aus der Blickrichtung des Historikers somit unweigerlich in ein Für und Wider unterschiedlicher Erklärungsansätze. Gerade die gezielte »Exekution« von Bilddarstellungen sollte hier vor voreiliger Zurechnung unter die Rubrik spontaner Gewaltanwendung warnen[192].

189 Siehe oben S. 80.

190 Christin, L'iconoclast et le blasphémateure, 36f.

191 Der Fall wird weiter unten noch genauer analysiert. Die Klage des Bischofs findet sich im StA Hildesheim, Best.100, Abt.132, 24: *Blasphemi impii et abominabiles ludi carnispriviales* ... (1543); siehe unten S. 213ff. u. S. 276.

192 Natalie Zemon Davis, hat in ihrem »Die Riten der Gewalt« überschriebenen Aufsatz diese Problematik am Beispiel des »Blutbades der Bartolomäusnacht« ausführlich erörtert. Schon im 16. Jahrhundert sieht sie eine bis heute wirksame »zivilisierte« Rhetorik am Werk, die mit einer formvollendeten Geste moralischer Entrüstung über die »Gewaltätigkeit der Volksmassen« die Nase rümpft. Erst allmählich fänden sich heute Historiker dazu bereit, diese Volksmenge als »von politischen und moralischen Traditionen geleitet [zu begreifen], die ihre Gewaltanwendung legitimieren oder sie ihnen sogar vorschreiben ... Schließlich sehen wir, daß ihre Gewalttätigkeit, so grausam sie sein mag, nicht ziellos und unbegrenzt ist, sondern sich gegen fest umrissene Ziele richtet und aus einem Repertoire traditioneller Strafen und Formen der Zerstörung

Methodisch gewendet verlangt dies eine genaue Analyse der Handlungsabläufe und der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen sich Bilderstürmer bewegten[193]. Die in dieser Form vorgenommene Analyse von Fallbeispielen wird zugleich die Tragfähigkeit gängiger Erklärungsansätze erweisen, die in den Bilderstürmen der Reformationszeit eine kollektive Attacke »radikaler Reformatoren« auf die Herrschaftssymbole der mittelalterlichen Kirche sehen.

ausgewählt ist«. Vgl. dies., Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt, Ffm. 1987, 172f.

193 Das Plädoyer Carola Lipps für einen »actor-centered focus« der sozialhistorischen Forschung in: Writing History as Political culture. Social History versus »Alltagsgeschichte«. A German Debate, in: Storia della Storiografia 17(1990)77f.

IV. Bilderstürme der Reformationszeit - ein europäisches Phänomen

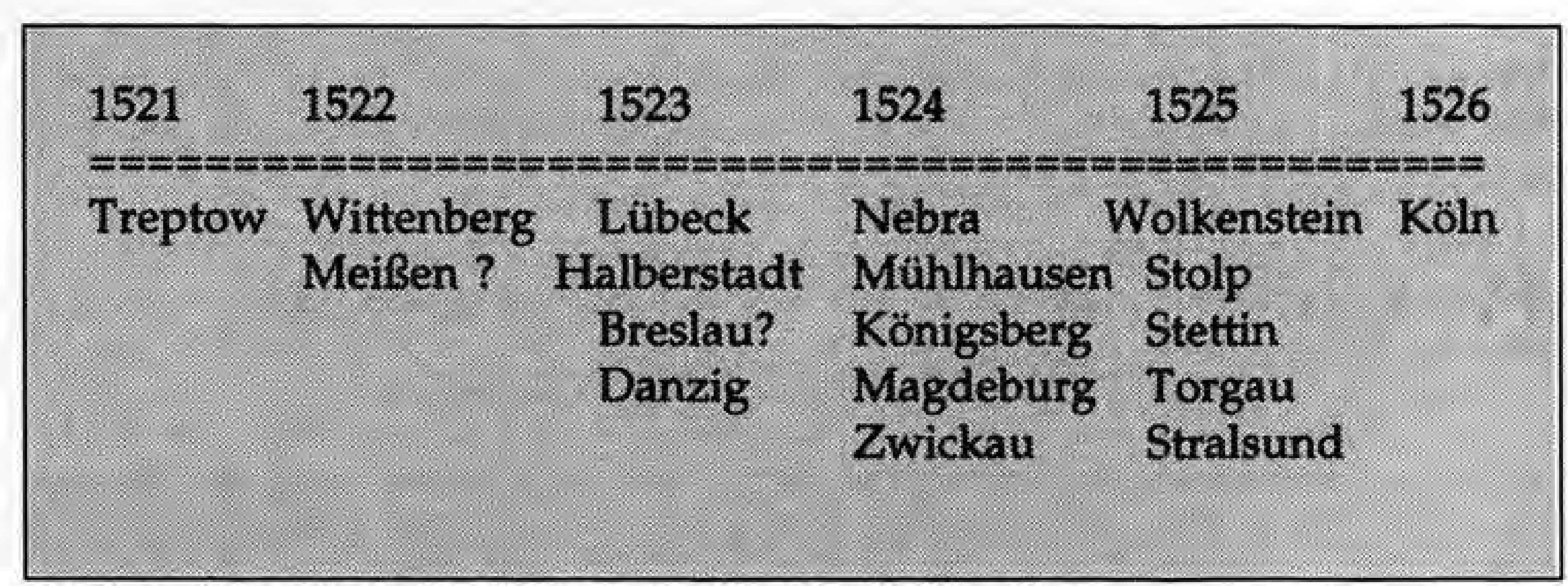
1. »Konjunkturphasen« ikonoklastischen Handelns in der frühen Reformationszeit

»Der Bildersturm als Begleiterscheinung des reformatorischen Prozesses war über 130 Jahre auf einem riesigen europäischen Territorium zwischen Schottland, Südfrankreich, Siebenbürgen, Polen-Litauen und dem Ostseebereich immer wieder gegenwärtig«[1]. Bilderstürme in Form kollektiv geübter Gewalt gegen Bilder und andere Symbole des »alten Glaubens« mit dem Ziel ihrer vollständigen Vernichtung bilden dabei - wie wir inzwischen wissen - nur die Spitze des »Eisberges«. Ein individuell verübter »Götzensturm« wie derjenige des Zürichers Hottinger steht vielmehr exemplarisch für eine kaum überschaubare Anzahl von Fällen, in denen reformatorische Forderungen mit Hilfe gezielter Angriffe auf altgläubige Symbole und mit Mitteln antiklerikaler Propaganda häufig artikuliert, zum Teil auch durchgesetzt wurden.

Verzichtet man zugunsten einer möglichst umfassenden Dokumentation bilderfeindlicher Ereignisse der Reformationszeit vorab auf eine definitorische Bestimmung des Begriffs »reformatorischer Bildersturm«[2] so stellt sich die Karte Europas im 16. Jahrhundert als ein Flickenteppich unterschiedlichster Formen von »tumultarischen« Bilderstürmen, gezielten Bilderfreveln und »legalen« Bildentfernungen dar. Schon die einfache Beobachtung, daß keine der wirtschaftlich und kulturell dominierenden Regionen im nördlichen Europa von den Wellen des Ikonoklasmus verschont blieb sowie die entsprechend räumlich/zeitlich verteilte Dichte und Intensität der Belege unterstreicht nachhaltig den gesellschaftlichen Stellenwert der »Bilderfrage in der Reformationszeit«. Die auf breiter Basis zu beobachtenden »spontanen« ikonoklastischen Impulse legen darüberhinaus die Vermutung nahe, daß es sich hierbei um den Teil eines langfristigen Wandlungsprozesses handelt,

1 Michalski, Phänomen Bildersturm, 119.

2 Zu dieser letztendlich nicht befriedigenden Begriffsbildung siehe Michalski, Phänomen Bildersturm, 69.



1521	1522	1523	1524	1525	1526
Treptow	Wittenberg	Lübeck	Nebra	Wolkenstein	Köln
	Meißen ?	Halberstadt	Mühlhausen	Stolp	
		Breslau?	Königsberg	Stettin	
		Danzig	Magdeburg	Torgau	
			Zwickau	Stralsund	

Tafel 1: Ikonoklastische Aktionen im Norden (1. Phase)

der in der spätmittelalterlichen, von »Häretikern« und Reformklerikern geäußerten Kritik am »Mißbrauch der Bilder« seinen Anfang nahm.

Eine chronologische Betrachtung des bislang vorliegenden Materials läßt mehrere Konjunkturphasen ikonoklastischer Aktionen erkennen, die zunächst eine räumliche Abgrenzung nach politischen beziehungsweise wirtschaftlich-sozialen Struktureinheiten nahelegen. Zwei frühe Wellen des Ikonoklasmus, die mehr oder weniger gleichphasig verlaufen, lassen sich für den Bereich der oberdeutschen beziehungsweise schweizerischen Städte und für die norddeutschen Städte sowie den Hanseraum beobachten.

Im Norden werden von der ersten Welle (1522-25) die an der Ostsee, in Pommern und Sachsen gelegenen Städte erfaßt. Die zweite Welle (1528-34) berührt dann vor allem Niedersachsen und Westfalen. Im Süden strahlen die Vorgänge in den schweizerischen Städten vor allem während der zweiten Phase (1528-34) bis nach Ulm (1531), Augsburg (1532), Regensburg (1534/38) und Nürnberg (1542) aus[3].

Während auf den übrigen Schauplätzen der Reformation in Europa der Ikonoklasmus eine sehr viel längere Inkubationszeit benötigte, um politische und administrative Instanzen zur Gegenreaktion oder zum Handeln zu bewegen, folgten im Nordosten des Reiches beziehungsweise in der Schweiz und den daran angrenzenden südwestlichen Reichsteilen provokative bilderstürmerische Aktionen sowie obrigkeitliche Sanktionen und entsprechende Anordnungen sehr dicht aufeinander. Wie in Wittenberg 1522, reagierte beispielsweise auch der Rat von Soest auf Ausschreitungen einzelner Bürger mit Bestrafungen und einem speziellen Paragraphen der Kirchenordnung (*Von den Bildern,* 1532), der die Entfernung »anstößiger« Bilder

3 Zum Schweizerischen Raum und Süddeutschland vgl. allgemein Eire, War against the idols; Christensen, Art and the Reformation; ders., Patterns of Iconoclasm in the early Reformation; Wandel, Iconoclasts in Zurich; Altendorfer/Jezler(Hg.), Bilderstreit; Rasmussen, Bildersturm und Restauratio; Michalski, Phänomen Bildersturm. Siehe hierzu auch Tafel 3.

1527	1528	1529	1530	1531	1532
Soest	Braunschwg.	Minden?	Einbeck	Lippstadt	Herford
Pirna	Hamburg	Göttingen			Lemgo
	Goslar				Waldeck

1533	1534	1535-46
Höxter	Hannover	Wesel
Warendorf	Münster	Hildesheim
Ahlen		Merseburg
Beckum		Alfeld

Tafel 2: Ikonoklastische Aktionen im Norden (2. Phase)

1522	1523	1524	1525	1526	1527
Luzern?	Zürich	St.Gallen	Basel	-	-
	Straßburg	Rothenburg			

1528	1529	1530	1531	1532-34	1535-42
Bern	-	Neufchatel	Ulm	Genf	Nürnberg
				Regensburg	
				Augsburg	

Tafel 3: Ikonoklastische Aktionen im Süden (1. u. 2. Phase)

billigte, entsprechende Schritte aber ausschließlich dem Rat vorbehielt[4]. Zwar gelang es den städtischen Obrigkeiten nicht immer, solche bilderstürmerischen Impulse protestantischer pressure groups sogleich zu kanalisieren;

4 »Bilder, vor denen keiner anbetet oder vor denen nicht mit Leuchtern und Lichten Abgötterei geschieht, dürfen beibehalten werden. Doch solche Bilder, vor denen angebetet wird, sollen entfernt und verschlossen werden«, vgl. Richter, Kirchenordnungen, I 168 und unten S. 264.

dennoch blieben illegale und unkontrollierte Ausschreitungen wie in Münster 1534/35 spektakuläre Ausnahmeerscheinungen[5].

Stärker als durch konfessionelle Prägungen - mit der unterschiedliche theologische Einstellungen zur Bilderfrage korrespondieren - wurde das Verhalten der Akteure offensichtlich durch politische und soziale Konstellationen innerhalb der städtischen Gesellschaft bestimmt. Städte mit ausgeprägten genossenschaftlichen Traditionen und erhöhter sozialer Mobilität (aufstiegswillige *homines novi*) verfügten naturgemäß über ein wesentlich günstigeres Klima für die Verbreitung reformatorischer Forderungen als patrizisch geprägte Städte wie Nürnberg, dessen Magistrat sich bekanntlich zu keinem Zeitpunkt den Fortgang des Reformprozesses diktieren ließ[6]. Hier ordnete der Rat 1529 wegen *missbrauch und abgötterei* die Entfernung eines Marienbildes aus der Marienkirche an, 1542 beziehungsweise 1543 wurden ebenfalls auf Geheiß der Obrigkeit Altäre in der Sebaldskirche, St.Lorenz, St.Ägidius und im Heilig-Geist-Hospital »aus Platzgründen« beseitigt[7]. Auch in Lübeck ordnet die Kirchenordnung von 1531 an, man wolle die unzulässig verehrten »Lügenbilder« mit »ordentlicher Gewalt und Recht beseitigen«[8].

Während die meisten norddeutschen und zahlreiche Ostseestädte eine entsprechend abwartende, aber keineswegs repressive Haltung in der Bilderfrage einnahmen, orientierten sich viele süddeutsche und schweizerische Städte am »Modell« Zürich[9]. Die Geschichte des Bildersturms in Zürich ist weitgehend die Geschichte einer erfolgreichen Verhinderung kollektiver Aktionen gegen die »Götzen« und der Durchsetzung einer obrigkeitlich abgesegneten Entscheidung in der Bilderfrage. Nach mehreren Disputationen erließ der Rat im Juni 1524 ein Mandat, »dass man die götzen und bilder mit züchten hinweg tuon sölle, damit dem Wort Gottes statt geben werde«[10]. Für die Ausführung wurden zwölf Verordnete von den Zünften, die »Leutpriester« und einige sachverständige Handwerker bestimmt, die ihren Auftrag innerhalb von dreizehn Tagen »hinter verschlossenen Türen« ausführten[11].

5 Siehe unten S. 198ff.

6 Siehe unten S. 166ff.

7 Ebenfalls 1529 wurde auch die ständige »Verhüllung« des »Englischen Grußes« von Veit Stoß verfügt. - H.Dünninger, Gnad und Ablaß - Glück und Segen, 136f.; Christensen, Art and the Reformation, 75ff.; Hampe, Ratsverlässe, Nr.2664 u.2665.

8 Sehling, Evangelische Kirchenordnungen, V 358.

9 Hanseatische Städte - so die von vielen geteilte These Christensens - orientierten sich an dem »lutherischen« Modell Nürnberg, die meisten süddeutschen und schweizerischen Städte folgten »im weiteren oder geringeren Umfang dem Beispiel des zwinglianischen Zürichs«, vgl. Christensen, Art and the Reformation, 81.

10 Egli, Aktensammlung, 236 (Nr.544).

11 Zuletzt hierzu Wandel, in: Scribner/Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm, 125-142 und Jezler, ebd. 143-174.

Ein obrigkeitlich angeordneter und kontrollierter Bildersturm war ein legitimitätsheischender Akt, der sowohl den innerstädtischen Spannungen zwischen Altgläubigen und Reformern als auch häufig dem außenpolitischen Druck - in Zürich von seiten des Bischofs von Konstanz - Rechnung tragen sollte. Zahlreiche Bildentfernungen in anderen namhaften Schweizer Städten (Basel, Bern, St. Gallen) aber auch in einigen nördlichen Städten wie in Magdeburg, Stralsund oder Königsberg verliefen dagegen »tumultarisch«. Hier konnten oder wollten die unter vielseitigem Druck agierenden Magistrate die Initiative nicht an sich reißen, sie beschränkten sich auf ihre ordnungspolitische Rolle.

In dieser frühen Phase der Reformationszeit wurden Bilder sowohl im Norden wie im Süden immer wieder zu Kristallisationspunkten laikaler Kritik, die - den symbolischen Aussagewert der Darstellungen nutzend - antiklerikale Propaganda und religiöse sowie soziale Reform- und Emanzipationsansprüche untrennbar miteinander verschmolzen. Die Bilderfrage stellte sich für die städtischen Obrigkeiten daher nicht allein als Problem religiösen Bekennermuts, sondern ebenso als politische Überlebensfrage. Der vielzitierte Leitspruch der Braunschweiger Kirchenordnung *Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn* (1529) zielte genau auf diesen neuralgischen Punkt. An der bilderfeindlichen Grundtendenz des Artikels änderte dies jedoch nichts[12]. Insofern bleibt die Trennlinie zwischen südlichem und nördlichem Ikonoklasmus künstlich. Sie wird in dem Maße notwendig und sinnvoll, wie man versucht, die Formen und Funktionen bilderstürmerischer Aktionen vor dem Hintergrund unterschiedlicher lokaler beziehungsweise regionaler Macht- und Interessenkonstellationen zu beschreiben.

2. *Obrigkeitlich initiierte Bilderstürme in England*

Reaktionen auf diese frühen reformatorischen Erschütterungen wurden zunächst in England spürbar. Vereinzelt war es auch hier schon in den 1520er Jahren zu bilderfeindlichen Zwischenfällen gekommen. 1522 wurden in der Marienkirche von Rickmansworth (Diözese Lincoln) das gesamte Bildinventar, das Sakramentshäuschen am Hochaltar, das liturgische Gerät in der Sakristei, Lettner und Orgel durch Brandstiftung zerstört[13]. Im gleichen Jahr wurden in Worcester am Hochkreuz der Stadt sämtliche Bildverzierun-

12 Rainer Postel kommentiert den Artikel folgendermaßen: »Die gleichförmig wiederkehrende Bestimmung [d.h. sie findet sich auch in der Kirchenordnung Hamburgs (1529) und in derjenigen Lübecks (1531)] entsprach in einer unter den Reformatoren kontrovers diskutierten Frage ganz der Haltung Luthers [!]«, in: Postel, »Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn«, 267.

13 Margaret Aston, Iconoclasm at Rickmansworth, 1522: Troubles of churchwardens, in: JourEcclHis 40(1989)524ff.

gen verunstaltet und in Louth (Lincolnshire) ein silbernes Kruzifix und etliche Silberleuchter von einem Pfarrer zerbrochen[14]. Gemäß dem Bericht des englischen Theologen und Kirchenhistorikers John Foxe (†1587) kam es dann wieder zu Beginn der 30er Jahre in Essex und Suffolk zu bilderfeindlichen Ausschreitungen, wobei zahlreiche Bilddarstellungen »in vielen Orten gestürzt und zerstört wurden«[15]. Anders als auf dem Festland schaltete sich die Zentralgewalt jedoch frühzeitig in die lokalen Wandlungsvorgänge ein.

Einen ersten Höhepunkt ikonoklastischer Maßnahmen und Aktionen in der langen Geschichte der englischen Reformation verzeichnen die Jahre 1538/39, als zahlreiche Kultbilder und Schreine auf Veranlassung Heinrichs VIII. aus den Wallfahrtsorten entfernt wurden. Der König konnte sich hierbei - dies kennzeichnet die englische Situation in besonderer Weise - nicht nur auf die Loyalität seiner Ministeriale stützen, die immer einen Blick auf die Staatskasse gerichtet hielten, sondern seit 1536 vor allem auf die Kooperation mit dem Londoner Bischof, der den reformatorischen Kurs des Königs vorbehaltlos unterstützte. 1538 wurde der Pfarrklerus offiziell angewiesen,

> »diese heuchlerischen Bilder ... die durch Wallfahrten oder durch Opfergaben jeglicher Art mißbraucht werden ... zur Vermeidung der abscheulichen Sünde der Idolatrie sogleich zu beseitigen und auszulöschen«.[16]

Die konzertierte Aktion traf vor allem die reichen Klöster Englands. Beauftragte des Königs schafften zahlreiche der weit über England hinaus verehrten Kultbilder, Schreine und Reliquien nach London, um die »Götzen« dort öffentlich zu vernichten. Im Februar wurde in Paul's Cross der Lettner von Boxley verbrannt, im Mai in Smithfield das berühmte Reiterstandbild Derfel Gadarns aus Wales und im Juli in Chelsea schließlich die Wallfahrtsbilder von Walsingham und Ipswich zusammen mit einigen weiteren »leichtsinnig und abergläubisch« angebeten Bildern[17].

14 Aston, Englands Iconoclasts, 212.

15 John Foxe, The acts and monuments of John Foxe, London 1853-70, IV 707.

16 *That such feigned images as ye know of in any of your cures to be so abused with pilgrimages or offerings of anything made thereunto, ye shall, for avoiding that most detestable sin of idolatry, forthwith take down and delay* [delete ?]. W.H Frere/W. M. Kennedy (eds.), Visitation Articles and Injunctions (=Alcuin Club Collns. 14-16), 3 Bde., 1910, II 38.

17 Bei der Verbrennung der Holzskulptur Derefel Gadarns hatte man für die königlichen Berater, den Bürgermeister von London und den Londoner Erzbischof noch extra eine Plattform errichtet, von der sie - ungehindert von der Menge der Schaulustigen - die »Exekution« der Statue und eine Predigt Bischof Latimers verfolgen konnten. Von der Statue Derfel Gadrans heißt es, ihr würde von den Gläubigen die Fähigkeit zugeschrieben, diejenigen, die ihr ein Opfer darbrachten, »aus der Hölle zu befreien, falls sie verdammt seien«. Vgl. Aston, Englands Iconoclasts, 234 und dies., Iconoclasm

In den Jahren 1547/48 kam es in den englischen Kirchen wiederum zu umfangreichen »Säuberungen«. Unter der Herrschaft Edwards VI., des Nachfolgers Heinrichs VIII., wurde die Forderung, den abergläubischen Bilderkult abzustellen, auf alle in Kirchen befindlichen Bilddarstellungen ausgedehnt, da es in einigen Pfarreien zu ernsthaften Auseinandersetzungen darüber gekommen war, welche Bilder konkret Anlaß zum Mißbrauch gegeben hatten[18]. Im November 1547 erließ der Londoner Magistrat ein Mandat zur vollständigen Entfernung der Bilder aus den Kirchen der Stadt. Mit der gleichzeitigen Warnung vor aufrührerischen Handlungen wurde in der Nacht zum 17. November der Lettner aus der St. Pauls-Kathedrale entfernt[19]. Schon im September hatten, so der Bericht eines Kapuzinermönches, königliche Beamte während einer Visitation in St. Paul, St. Bride und anderen Pfarrkirchen alle dort noch befindlichen Bilder heruntergerissen und zerstört: »So wurden schließlich alle Bilder in ganz England in dieser Zeit gestürzt, die Kirchen wurden von neuem weißgekalkt und mit den zehn Geboten an der Wand versehen«[20]. In vielen Diözesen begannen die Bischöfe nun auch damit, die steinernen Hochaltäre, die oftmals mit Reliefs verziert waren, durch hölzerne Kommunionstische zu ersetzen[21]. Ein Parlamentsbeschluß des Jahres 1550, der künftig nur noch Epitaphien und Gedenksteine der Monarchen, Adeliger und anderer verstorbener Persönlichkeiten von der Zerstörung ausnahm, forderte ein weiteres Mal konsequentes Vorgehen. »Iconoclasm was now a law by statute«[22]. Die neuerliche Offensive der reformatorischen Partei hatte aber offensichtlich nur bedingt Erfolg: Im Herbst des Jahres 1550 wurde das königliche *privy coucil* davon unterrichtet,

in England: Rites of Destruction by Fire, in: Scribner/Warnke (eds.), Bilder und Bildersturm, 185f.

18 In der schriftlichen Anordnung vom 21. Februar 1548 heißt es, »considering therefore that almost in no places of this realm is any sure quietness, but where all images be wholly taken away and pulled down already; to the intent that all contention in every part of this realm for this matter may clearly taken away, and that the lively images of Christ should not contend for the dead images«. Erzbischof Cranmer gab die Order des königlichen Rates am 24. und 25. Februar 1548 unter dem Titel *Mandatum ad amovendas et delendas imagines* an die Diözesanbischöfe weiter. Vgl. Aston, Englands Iconoclasts, 263.

19 Phillips, Reformation of images, 89ff.; Aston, Englands Iconoclasts, 261f.

20 J.G. Nichols (ed.), Grey Friars Chronicle (=Camden Society 53), 1853, 54. - In den Rechnungsbüchern einzelner Kirchenvorstände finden sich außerdem Hinweise auf Bilderstürme in: St Lawrence in Ipswich (1547), Yatton/Somerset (1547), Long Melford/Suffolk (1547/48) und Ashburton/Devon (1549-50), vgl. Aston, Englands Iconoclasts, 259 und dies., Iconoclasm in England, 190f. - Zu den Zerstörungen in der Kirche St. Cuthbert in Wells/Somerset und in der Binham Priory/Norfolk vgl. Phillips, Reformation of images, 96.

21 Phillips, Reformation of images, 96.

22 Phillips, Reformation of images, 97.

daß drei oder vier Schiffsladungen mit Bildern aus englischen Kirchen in französischen Städten, vor allem Paris und Rouen, verkauft worden waren[23]. Damit war die effektive Reichweite des »royal iconoclasm« im England des 16. Jahrhunderts in etwa abgesteckt[24].

Wie schon 1547 kam es schließlich nochmals 1559 unmittelbar im Anschluß an die Thronfolge Elizabeths I. in vielen Pfarrbezirken Englands zu massiven ikonoklastischen »Reaktionen«. Zumeist auf Initiative der jeweiligen Kirchenvorsteher wurden wiederum zahlreiche Lettner und Kreuzigungsszenen aber auch andere Bilddarstellungen zu Scheiterhaufen aufgetürmt und den Flammen übergeben[25]. Diese »Fegefeuer« des Aberglaubens verfügten aber nicht mehr über den ideellen und vor allem institutionellen Rückhalt der vorhergehenden ikonoklastischen Aktionen. Innerhalb der Gruppe klerikaler Amtsträger hatten sich die Ansichten über die Bilderfrage polarisiert: Rechtfertigte das erste Gebot einen Bildersturm? Die königlichen Verordnungen schrieben den *status quo* fest: »[They] were concerned with preservation, not destruction«[26]. Bürger, die unauthorisiert Kirchen ihrer Ausstattung beraubten, wurden bestraft[27]. Die offizielle Haltung der Regierung gegenüber ikonoklastischen Akten ist an Vorfällen in der königlichen Kapelle in den Jahren 1562 und 1567 ablesbar. In beiden Fällen wurden das Kruzifix und die Altarleuchter von ungestümen Reformern entfernt und zerstört, in beiden Fällen wurden sie umgehend wieder durch neue ersetzt[28].

23 Calendar of State Papers, Foreign 1547-1553, 54f. (Nr. 237). Über einige Alabaster-Schnitzerein, die in der Reformationszeit nach Frankreich geschafft wurden vgl. W.L. Hildburgh, Some unusual medieval English alabaster carvings, in: Antiquaries Journal 8(1928)68. Über den Transfer von Kirchengut nach Holland und Frankreich allgemein finden sich weitere Hinweise in: Aston, Englands Iconoclasts, 267.

24 Edward VI. und Elizabeth I. wurden von den Vertretern des bilderfeindlichen Flügels im englischen Klerus häufiger mit dem alttestamentarischen König Josia verglichen; siehe oben S. 138, Anm. 180.

25 Über den quantitativen Umfang der Aktionen läßt sich - wie schon für die Zeit vorher - nur spekulieren. Konkrete Nachrichten gibt es über St Andrew's in Holborn (1559), über die Verbrennung von Lettnern, Marien- und Johannesbildern im August und September in London; in Tallington und Welby/Lincolnshire beförderten die jeweiligen Kirchenvorsteher die Kirchenausstattung ins Feuer; in Evedon/Lincolnshire werden das Altarkreuz und die Leuchter demoliert; in Grantham werden alle »Götzenbilder« (*idols*) sowie die liturgischen Bücher Opfer der Flammen. Meist unter der mehr oder weniger regen Anteilnahme der gesamten Pfarrgemeinde wurde außerdem noch Bilderstürme in Market Rasen/Lincolnshire, Bartholomew's Fair und auf dem Kirchhof von St. Pauls in Smithfield durchgeführt. Vgl. Aston, Englands Iconoclasts, 302f. u. 308; dies., Iconoclasm in England, 191; Phillips, Reformation of Images, 116.

26 Aston, Englands iconoclasts, 314.

27 Im März 1560 wurden Einwohner von Hailsham/Sussex mit Strafen belegt, die ihre Pfarrkirche »geplündert« hatten; Aston, Englands Iconoclasts, 315.

28 Aston, Englands Iconoclasts, 313f.

Damit hatte die Bilderfrage ihre dynamische Wirkung auf die Entwicklung der Reformation in England eingebüßt[29]. Die Haltung Elizabeths I. und ihrer Nachfolger deckte sich weitgehend mit der Forderung Heinrichs VIII., nur diejenigen Bilder zu entfernen, die »mißbräuchlich« verehrt wurden. Die intensiven Kontakte englischer Prädikanten zu oberdeutschen und schweizerischen Städten gaben im übrigen deutliche Signale, die vor den politischen Gefahren, die die bilderstürmerischen Aktionen mit sich brachten, warnten[30]. Entscheidende Handlungsimpulse, die von der Kirchenspitze ausgegangen waren, wurden durch das bislang Erreichte und eine Pattsituation innerhalb des Klerus absorbiert. Die Einstellung der Masse der Gläubigen zu Beginn der 1560er Jahre spiegelt sich offenbar in den Artikeln wider, die den königlichen Visitatoren mit auf den Weg gegeben wurden. Dort heißt es:

> »*Item*, that no persons keep in their houses any abused images, tables, pictures, paintings, and other monuments of feigned miracles, pilgrimages, idolatry or superstition«.[31]

29 Im 16. Jahrhundert waren die Bilderstürme in England zu einer Angelegenheit des Königs gemacht worden, 100 Jahre später nahm sich das Parlament ihrer an: Der Ikonoklasmus wurde zu einer Waffe der Auseinandersetzung mit dem König. Im August 1643 verabschiedete das Parlament eine Anordnung, die nicht nur die Bildausstattung der Kirchen, sondern die gesamte Inneneinrichtung inklusive Altäre, Kerzen, Leuchter, Kruzifixe, Skulpturen, Tafelbilder, Inschriften, Orgeln, liturgisches Gerät und Gewänder umfaßte. An die Stelle von Vistatoren und Kirchenvorstände traten nun militärische Verbände. »The destruction of images during the Civil War was more virulent and comprehensive in its attack when compared to the sixteenth-century variety« Phillips, Reformation of Images, 184f. und 195.

30 Der Züricher Reformator Heinrich Bullinger, unterhielt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts offenbar ausgedehnte Kontakte zu zahlreichen Fürsten und führenden Theologen auf dem Festland, aber auch in England. Zu seinen Korrespondenten in England, vgl. Aston, England's Iconoclasts, 57f., 229, 235, 264, 433; J.L.Binder, Johannes Honterus und die Reformation im Süden Siebenbürgens mit besonderer Berücksichtigung der Schweizer und Wittenberger Einflüsse, in: Zwingliana 13(1972)645-87; zu den Kontakten mit Graf Ludwig d. Älteren v. Wittgenstein, vgl. Schöer, Reformation in Westfalen, I 451.

31 Frere/Kennedy (Hgg.), Visitation Articles and Injunctions, III 21 (Nr. 35). In der entsprechenden Verordnungen für den Pfarrklerus von 1559 heißt es: »Whether you know any that keep in their houses undefaced any images, tables, pictures, paintings, or other monuments of feigned and false miracles, pilgrimages, idolatry and superstition, and do adore them, and specially such as have been set up in churches, chapels, or oratories«, ebd. III 6 (Nr.45).

3. Bürgerkrieg als Bilderkrieg? Frankreich, Niederlande und Schottland

Anderenorts markieren die 60er Jahre gleichwohl Höhepunkte in der Geschichte des europäischen Ikonoklasmus. In Frankreich (1560/61), in den Niederlanden (1566) und in Schottland (1559/60), kommt es in diesen Jahren zu massiven gewalttätigen Übergriffen auf Kirchen und Klöster, in denen sich sowohl machtpolitische als auch konfessionelle Spannungen entladen[32]. Als Initiatoren dieser Aktionen fungieren Koalitionen aus lokalen Machthabern und Anhängern der Reformation, die oftmals gegen den Willen der Pfarrangehörigen und übergeordneter Herrschaftsinstanzen versuchen, über die bloße Zerstörung der kirchlichen Kultsymbole hinaus eine Veränderung der religiösen Ordnung und der bestehenden Machtverhältnisse durchzusetzen und zu konsolidieren. Die teilweise als Begleiterscheinung bürgerkriegsähnlicher Gewalteruptionen vollzogenen Bilderstürme stechen durch Intensität und räumliche Streuung hervor; sie sind Folge einer repressiven Haltung der Zentralgewalt und entwickeln somit die spezifische Eigendynamik einer »revolutionären Taktik« (Eire)[33].

In Frankreich, Schottland und den Niederlanden wurden Bilderstürmer seit den 20er Jahren systematisch als Häretiker verfolgt und verurteilt. So schaltete sich im Jahr 1528, nachdem in Paris eine Marienstatue gestürzt und »geköpft« worden war, der französische König in die Verfolgung der Täter ein. Auf Veranlassung Franz' I. wurden eine Belohnung ausgesetzt und mehrere Bußprozessionen veranstaltet. Einige Tage später überraschte man zwei »Lutheraner« (*quelques heretiques*) dabei, als sie sich anschickten, Bilder mit Heiligendarstellungen zu verbrennen: Ohne Zögern wurden sie des besagten Bilderfrevels für schuldig befunden und zum Tod durch das Schwert verurteilt[34]. Ähnlich erging es einem Schiffer aus Meaux im Dezember des gleichen Jahres und fünf Jahre später zwei Bürgern aus Alencon[35]. Obschon ein formelles Verbot der Profanierung von Bilddarstellungen

32 Möglicherweise müssen auch die ikonoklastischen Maßnahmen des »Ursurpators« Jakob Heraclides in Moldavien (1561-63) hier berücksichtigt werden; vgl. Michalski, Reformation and the visual Arts, 106ff.

33 »This takes place ... when many members of the community embark upon the wholesale destruction of cultic objects without permission from the magistracy. This type of illegal iconoclasm is the most revolutionary, since it defies the power of the goverment and seals the triumph of the Reformation against the established laws«, vgl. Eire, War against the idols, 154; Zu den »revolutionären Dimensionen des Ikonoklasmus« in Frankreich, den Niederlanden und Schottland vgl. ebd. 279ff.

34 Berichte über die Vorgänge in Paris weckten auch in London lebhaftes Interesse, vgl. Aston, England's Iconoclasts, 210f. Über den Fall berichtet ausführlich das anonyme *Journal d'un Bourgeois de Paris* (1515-36), hg.v. V.-L. Bourrilly, Paris 1910, 290ff. Vgl. Christin, L'iconoclaste et le blasphemateuer, 41f.

35 Christin, L'iconoclaste et le blasphemateur, 37 u. 39.

erst im Jahr 1551 (Edikt von Chateaubriant) ausgesprochen wurde, galt die Todesstrafe auch in den ersten Jahren der Reformation als üblich. Der französische Jurist Jean Papon zählte den tätlichen Angriff auf Heiligenbilder zu jenen blasphemischen Delikten, die schon in der königlichen Verlautbarung von 1510 als todeswürdige Vergehen angesehen wurden[36].

Als Häretiker verbrannte Bilderfrevler und entsprechende gesetzliche Abschreckungsmaßnahmen begegnen auch im Vorfeld der niederländischen und schottischen Bilderstürme. 1522 drohte die königliche Regierung der Niederlande in einem Edikt, das sich gegen häresieverdächtige Handlungen richtete, denjenigen schwerste Strafen an, die sich »der Zerstörung oder Entfernung von Bildern und Darstellungen, die Gott, der Jungfrau und den Heiligen zur Ehre und zur Erinnerung gereichen« schuldig machten[37].

In Schottland verabschiedete das Parlament im Jahr 1540 einen vergleichbaren Beschluß, der offenbar die Antwort auf vorhergehende provokative ikonoklastische Aktionen gab[38]. Der früheste Fall ereignete sich 1533 in Ayr, wo ein Angehöriger des Adels vor das Gericht des Erzbischofs von Glasgow zitiert wurde, weil er die Marienstatue des Observantenklosters enthauptet hatte[39]. 1543 wurden in Perth drei Männer gehängt und eine Frau ertränkt, »for hanging up the image of Sanct Francis on a cord, nailing of ramme's hornes to his head and a kowe's rumpe to his taile«[40]. Gelegentlich - so 1545 in Ayr, 1546 in Lany und 1556 in Edinburgh - wurden auch Geld- oder Haftstrafen ausgesprochen[41]. Vergleicht man diese Strafpraxis mit derjenigen deutscher Gerichte im fraglichen Zeitraum, so ist hier jeden-

36 Jean Papon, Recueil d'arrests notables des courts souveraines de France ordonnez par tiltres, Paris 1566, Liv.I Tit.2. Die *Ordonnance* von 1510, in: Isambert, Recueil général des anciennes lois francaise, t. XI.

37 De Hoop Scheffer, Geschichte der Reformation in den Niederlanden, Leipzig 1886, 357; vgl. Freedberg, Art and iconoclasm, 72. - 1529 wurde erneut ein Erlaß verkündet, der verbot, die Bilder der Heiligen zu beschädigen, vgl. L.-E. Halkin, La Rèform en Belgique sous Charles-Quint, Brüssel 1957, 48f. Im Jahr nach dem »heißen Herbst« der Bilderstürme von 1566 wurde in Utrecht einer der mutmaßlichen Anführer des Tumults zum Tode verurteilt, Freedberg, Art and iconoclasm, 74.

38 Der Beschluß verbot bei Strafe, to »cast down the images of saints and treat them with dishonour«; vgl. McRoberts, Material Destruction, 418; T. Thomson/C. Innes (Hgg.), Acts of the Parliament of Scotland, Edinburgh 1814-75.

39 Vier Jahre später (1537) wurden in der Gegend von Dundee und Perth zwei Männer gesucht, die ein Bild des Hl. Franziskus »gehängt« hatten; McRoberts, Material destruction, 417f.

40 Ian B. Cowan, The Scottish Reformation, Frome/London 1982, 100.

41 John Lockhart of Barr und Charles Campbell of Bargour wurden 1550 wegen vielfältiger gewalttätiger Ausschreitungen gegen Kleriker und Kirchenbesitz »put to the horn«; keine Angaben über Strafen werden in Aberdeen 1544 beziehungsweise 1558 und im Fall von Paul Methven (1558) gemacht, der durch seine Predigten angeblich zum Bildersturm aufgerufen hatte; McRoberts, Material Destruction, 418f. u. 428.

falls eine wesentlich härtere Gangart gegenüber religiös bedingten Vergehen zu verzeichnen[42].

Die dann in den 1560er Jahren mit außerordentlicher Intensität auftretenden ikonoklastischen Gewaltreaktionen zeigen - eindringlicher als die historiographisch einflußreichen »Vorläufer« in Wittenberg oder Zürich - das weitreichende Mobilisierungspotential, die Kohäsionskraft und vor allem den hohen Stellenwert symbolischer Handlungen, die gleichermaßen auf Akteure und Zuschauer ihre Wirkung ausübten. Die Bilderfrage war in mehreren Regionen Europas zum Prüfstein konfessioneller Selbstbehauptung geworden. Die Anhänger der reformatorischen Partei bedienten sich ikonoklastischer Praktiken im Stil einer Politik der »vollendeten Tatsachen« und propagierten mit ihrem Vorgehen zugleich eine »theologie pratique«(Christin).

Die Träger und Hauptelemente der in gewisser Hinsicht inszenierten Aufstände niederländischer Protestanten gegen die »Götzen« der Habsburger unterscheiden sich kaum von denjenigen, die sich nur wenige Jahre zuvor gegen die französischen und schottischen Einrichtungen gerichtet hatten[43]. Wie in Breda und Leiden gingen den Bilderstürmen vom August und September des Jahres 1566 auch in zahlreichen anderen niederländischen Städten Predigten calvinistischer Theologen oder der Mitglieder örtlicher »Rhetorikschulen« voran[44]. In Leiden sammelten sich die reformatorisch gesinnten Bürger in der Marienkirche. Auf den Zuruf: *Ook hier moet gebeuren wat elders geschied is* stürmten die Gruppen mehrere Kirchen und das Kloster der Minoriten. In einigen Fällen scheinen geradezu ikonoklastische »Banden« angeheuert worden zu sein, die unter der Führung eines Adeligen oder prominenter Bürger die Purifizierung der Kirchen durchführten[45].

Die Kirchen Den Haags wurden dagegen auf offizielle Anordnung hin geleert: Der Provinzialrat Hollands ließ zwölf Männer auswählen, die unter Aufsicht der *schutters* hinter verschlossenen Türen die Bilder entfernten[46]. In Bedum bei Groningen beteiligte sich der Pfarrer, in Loppersum und in Groningen selbst die Schulmeister an der Bildentfernung.

42 Für den deutschsprachigen Raum siehe unten S. 194ff.

43 Phyllis Mack Crew, Calvinist Preaching and iconoclasm in the Netherlands 1544-69, Cambridge 1978, 34ff.; ders., The Wonderyear, in: James Obelkevich (Hg.), Religion and the People 800-1700, Chapel Hill 1979, 191-220.

44 Antwerpen (20.8.1566); Middleburg, Breda, Hertogenbosch (21./22.8); Amsterdam (23.8.); Delft, Utrecht (24.8); La Hague, Leiden, Eindhoven, Helmond (25.8.); DenBriel, Heenvliet (26.8); Alkmaar (2.9.); Leeuwarden (6.9.); Culemborg, Winsum (14.9.); Batenburg (16.9.); Groningen (18.9.); Elburg (21.9.); Harderwijk (22.9.); Venlo (5.10.); Asperen (8.10.), vgl. Freedberg, Art and iconoclasm, 73.

45 So in Steenvoorde, Bailleul, Poperinghe, Antwerpen, Tournai, Douai, vgl. Freedberg, Art and iconoclasm, 73.

46 Freedberg, Art and iconoclasm, 75

Wie dies schon an anderen Orten Europas zu beobachten war, so fielen auch in den Niederlanden keineswegs alle Objekte dem vielzitierten *ontzinnighen* oder *const-vijandighen* Pöbel zum Opfer[47]. Der Hochaltar der Abtei von Middelburg konnte dem Zugriff der Bilderstürmer durch Intervention des Magistrates entzogen werden; in Leiden wurden Altarstücke und andere Ausstattungsgegenstände auf dem Marktplatz verkauft; in Nijmwegen, das von einem systematischen Bildersturm verschont blieb, griffen die Täter einzelne besonders augenfällige Darstellungen an: Einer Marienstatue auf dem Kirchhof von St. Stefan wurde die »Hurenkrone« abgeschlagen[48]. Dennoch: die kulturellen Verlustrechnungen, die anhand detaillierter chronikalischer Berichte über die Tätigkeit niederländischer Künstler und die Ausstattung der Kirchen vor dem »Wunderjahr« angestellt wurden, dürften auch schon bei den Zeitgenossen ihre ernüchternde Wirkung nicht verfehlt haben[49].

Langfristig führte die durch das gewalttätige Vorgehen reformatorischer Fraktionen ideologisch »angeheizte« Bilderfrage im republikanischen Norden und im spanischen Süden zu unterschiedlichen, miteinander unvereinbaren Grundsatzentscheidungen. Obschon im Jahr 1568 der Statthalter des spanischen Königs, Fernando von Alba (†1582), die Städte angewiesen hatte, das entwendete und zerstörte Kloster- und Kirchengut unverzüglich zu ersetzen, sprachen sich die Synoden von Emden (1571), Den Haag (1587) und Dordrecht (1619) gegen den Gebrauch von Bildern (*stomme beelden*) in den Kirchen aus[50].

Wie in den Niederlanden handelt es sich auch bei den schottischen »Bilderstürmen« zu Beginn der 1560er Jahre nicht um vandalistische Akte eines »losen Haufens« (*rascal multitude*), sondern um spezifische und gezielte Vorgehensweisen eines Interessenbündnisses unterschiedlicher sozialer

47 Wie einprägsam sich die Folgen des niederländischen Bildersturms von 1566 in den Augen eines kunstsinnigen Beobachters zu Beginn des 17. Jahrhunderts ausnehmen, bezeugen beispielweise Aufzeichnungen Karel van Manders in: Het schilder-boeck. Het leven der doorluchtige Nederlandsche en Hoogduitsche schilders, hg.v. A.F.Mirande und G.S.Overdiep, Amsterdam 1936.

48 Die Kölner Prostituierten trügen ganz ähnliche Kronen, wenn sie durch die Stadt geführt werden, kommentierte einer der Beteiligten sein Vorgehen. Vgl. Freedberg, Art and iconoclasm, 76.

49 Auch gegenwärtig fehlen manchem Kunsthistoriker noch häufig die angemessenen Worte, »to express their horror at the loss of art«, Freedberg, Art and iconoclasm, 73.

50 Das *missyve* des Herzogs von Alba in: Kleijntjens/Van Campen, Bescheiden betreffende den beeldenstorm van 1566 in den stad Utrecht, in: Bijdragen en mededelingen van het Historisch genootschap 53(1932), 244. Die Verlautbarungen der Synoden behandelt J.N.Bakhuizen van den Brink, De Nederlandse belijdenisgeschriften, Amsterdam ²1976, 201-8.

Gruppen. Die treibenden Kräfte kamen hier aus den Reihen calvinistischer Prediger, Angehöriger des schottischen Adels (*lairds*), ihrer Gefolgsleute und den protestantischen Minoritäten in den Städten[51]. In einem ersten Schritt wurden die Städte - unter ihnen Perth, Aberdeen und St. Andrews von den Magnaten mit ihrem Gefolge besetzt, um die Entfernung der »abergläubischen« und »götzendienerischen« Gegenstände zu überwachen; die Kirchenvorsteher wurden angewiesen, den Messdienst einzustellen, das liturgische Gerät zu beseitigen, die »Götzen« zu stürzen und »öffentlich zu verbrennen«[52]. Gelegentlich wehrten sich die Anhänger des alten Glaubens, so in Aberdeen 1559, wo der Bürgermeister eine Bürgerwehr zusammenstellte oder in Spottiswoode 1578, wo die Zünfte den zuständigen Magistrat von Glasgow an der Zerstörung der Kathedrale hinderten[53]. Noch während der bilderstürmerischen Offensive billigte jedoch auch das »Reformation Parliament« eine Forderung, die schottische Reformatoren im *First Book of Discipline*(1560) erhoben hatten: Alle Stätten des Götzendienstes auszulöschen,

> »in all bounds and places of this realm [...] that idolatry may be removed from the presence of all persons, of what estate or condition that ever they be...«.[54]

Dies gab das Signal für die zweite Welle ikonoklastischer Aktionen, die in Schottland vor allem die »überflüssigen« großen Kathedral- und Klosterkirchen traf, und der sich nun viele städtische Magistrate - schon allein der weiterverwendbaren »Baumaterialien« wegen - anschlossen.

Daß selbst bei solchem, eher politischen beziehungsweise taktischen Gesichtspunkten und Strategien gehorchendem Vorgehen die symbolische und religiöse Funktion der Objekte sowie die Selbstwahrnehmung der Akteure als »Götzenstürmer« eine maßgebliche Rolle spielte, läßt sich an den detaillierten zeitgenössischen Berichten über die nur wenige Jahre zurückliegenden Vorgänge in Frankreich ablesen[55]. Auch hier kam es zu einer Allianz von Notabeln, städtischen Amtsträgern und Anhängern der Reformation, die zu Beginn der 1560er Jahre die Kirchen und Klöster des Midi, der Gascogne, des Loire- und des Rhone-Tals sowie der Normandie

51 Cowan, Scottish Reformation, 119. Zur Reformation in Schottland allgemein, vgl. auch Gordon Donaldson, The Scottish Reformation, Cambridge 1960.

52 In einer entsprechenden Anweisung des Lords von Coupar aus dem Jahr 1559 heißt es: *Imprimis that he incontinent reforme his place of Cowper putting down and birnyng oppinlie all Idolis and Imagis and tubernaculis thairin destroying and putting away the altaris*; vgl. McRoberts, Material destruction, 432.

53 McRoberts, Material destruction, 438 u. 442.

54 J.K. Cameron, The First Book of Discipline, Edinburgh 1972.

55 Grundlegend hierzu: Louis Réau, Histoire du vandalisme: les monuments détruits de l'art francais, Paris 1959.

besetzten und, wie Christus seinerzeit die Händler, nun die »Papisten« mitsamt ihrem »abergläubischen« Kultinventar vertrieben[56]. Die Bilderstürmer verfolgten allerdings mehr als die zielstrebige Einlösung eines theologischen Reformprogramms. Ihre Aktionen waren Machtdemonstrationen emanzipationsbewußter Gläubiger, eröffneten zugleich einem breiten Publikum Partizipationsmöglichkeiten und erfüllten darüberhinaus eine offensichtlich kalkulierte didaktische Absicht: dem laikalen Publikum die »Lesbarkeit« der Bilder unmittelbar vor Augen zu führen.

In vielen Fällen wurde die öffentlich vollzogene Strafpraxis städtischer Gerichte bewußt imitiert, um das gewalttätige Vorgehen zu legitimieren. In Rouen (1561) hingen die Hugenotten die Bilder »mit dem Kopf nach unten« an den städtischen Galgen; etwa zur gleichen Zeit zogen die reformatorisch gesinnten Bürger Agens ein Kruzifix an Stricken durch die Straßen, um es dann auf dem Marktplatz zu »köpfen«[57]. Kirchen- und Klosterstürmen schlossen sich häufig parodistische Umzüge an, vielerorts als Höhepunkte des Karnevals und der traditionellen Esels- oder Narrenfeste bekannt, bei denen Kult- und Heiligenbilder mitgeführt wurden. In Cambois schrie das Publikum: *Si tu es Dieu, lève-toi pour faire miracle*[58]. Auch in Béziers nützten einige Zuschauer die Gelegenheit ungestraft blasphemische und

56 Im Jahr 1569 nennt ein französischer Kleriker die Zahl von 10.000 Kirchen, die angeblich von Hugenotten zerstört wurden. Drei Jahre später spricht der Bischof von Valence, Jean de Monluc, von 5.000 Kirchen und 2.000 Konventen, die beraubt und beschädigt wurden. Vgl. V. Carriere, Les épreuves de l'Eglise de France au XVIe siècle, Paris 1936, 389-390; Jacques-Auguste De Thou, Histoire universelle de Jacques-Auguste De Thou, avec la suite par Nicolas Rigault..., La Haye 1740, VI 452; Christin, Une revolution symbolique, 78. - Von folgenden Städten liegen mehr oder weniger ausführliche Berichte vor: Vienne (März 1561), Sauve (Juli 1561), Montauban (August 1561), Montpellier (Sept. 1561), Nimes (Sept. 1561), Orange (Nov. 1561), Agen, Bazas, Foix, Pamiers, Castres, Villeneuve, Grenade, Annonay (alle Dez. 1561); im Loire-Tal wurden 1562 unter anderem die Kirchen in folgende Städten angegriffen: Tours, Montargis, Vendome, Beaugency, Blois, Clery, Angers, Saumur, Saint-Benoit-sur-Loire, Mehun und Orléans. In der Normandie: Caen, Caudebec, Jumièges, Saint-Martin-de-Boscherville, Bayeux, Elbeuf, Barentin, Limesy, Coutances, Avranches, Sées, Saint-Lo, Saint-Wandrille, Treport. Im Rhone-Tal: Valence, Vienne, Lyon, Grenoble, Valréas, Cavaillon, Aubenas, Bollène, Orgon, Marnans, Romans. Die zweite Welle der Jahre 1567-69 traf vor allem das Gascogne-Gebiet. Vgl. Christin, Une revolution symbolique, 68-78. - »L'évident parallèle avec Jésus chassant les marchands du Temple vient conférer encore davantage de vertu à cette obligation d'épuration«, ebd. 128.

57 P. Benedict, Rouen during the Wars of Religion, 61; Mémoires de Condé servant d'éclaircissement et de preuves à l'Histoire de M. De Thou, contenant ce qui s'est passé de plus mémorable en Europe, London 1743-45, II 27.

58 L. Fourgeaud, Origine et introduction du protestantisme en Angoumois: séjour de Calvin à Angoulême, son influence et ses résultats, ravages des protestants, Angoulême 1909, 128.

schmähliche Verbalattacken führen zu können: *Hou, nostré Dame la bastarde, fay aré de miracle*[59].

Solche Spottprozessionen verstanden sich schon in vorreformatorischer Zeit als sorgsam inszenierte Gegendemonstrationen zu altkirchlichen Festen und Zeremonien. Zuweilen entsteht der Eindruck, als hätte der Kalender der christlichen Hochfeste förmlich eine magische Anziehungskraft auf die Akteure ausgeübt: In Mans stürmten die Hugenotten am Himmelfahrtstag 1562 die Kirchen, in Angers zu Fronleichnam 1560. Der aufsehenerregende Bilderfrevel von Paris 1528 ereignete sich am Vorabend des Pfingstfestes[60]. Der Monopolanspruch der Kirche auf Orientierungsleistung und Sinnstiftung, der gleicherweise Sakramente, Gebete, Feier- und Festtage umfaßte, d.h. ganz allgemein die symbolische Ordnung konstituierte, wurde erfolgreich unterminiert, die Grenze zwischen sakralem und profanem Bereich in Erinnerung gerufen, bisweilen sogar neu gezogen. Wie in vielen anderen Städten Europas wurden auch in Frankreich die Bilder aus dem dominierenden sakralen Kontext herausgerissen, um zu zeigen, daß man die Forderung, Bilder als »Bücher der Laien« anzusehen, ernst nahm und mit der Bedeutungsvielfalt der *künstlich* d.h. geschickt zusammengefügten »Erzählungen« umzugehen verstand. So wurden, um nur ein Beispiel zu nennen, die Portalskulpturen der Kirche Saint-Maclou in Rouen nicht verstümmelt sondern »korrigiert«. Insbesondere entfernten die Bilderstürmer in mehreren Szenen die Gestalt Gottvaters und machten ihn gleichsam »unsichtbar«. Wir erinnern uns: Schon lollardische Bilderstürmer hatten nachdrücklich Kritik an dogmatisch fragwürdigen Darstellungen der Dreifaltigkeit geübt. »Dans certains cas«, so faßt Olivier Christin seine Beobachtungen in Frankreich zusammen, »il est même tentant de parler de retouches, parfois assez habiles, plutôt que de mutilations; l'iconoclaste construit aussi une esthétique de la destruction«[61].

Bekanntlich hat das gewaltsame Vorgehen der Hugenotten gegen den kirchlichen Bilderkult einige französische Teilnehmer des Trienter Konzils - unter ihnen Kardinal Charles de Guise (†1574) - dazu veranlaßt, auf eine grundsätzliche Debatte über den theologischen und praktischen Stellenwert der Bilder zu dringen. Gemessen an der Welle bilderfeindlicher Äußerungen und Delikte, die sich nördlich der Alpen abzuzeichnen begann, blieben die sehr knapp gehaltenen Beschlüsse (1563) allerdings relativ zurückhaltend, ja unflexibel: Sie beschränkten sich allein auf eine Bestätigung bekannter kirchlicher Lehrsätze. Unter dem Strich bedeutete dies: Nur wenn sich in

59 R. Sauzet, L'iconoclasme dans le diocèse de Nîmes au XVIe et au début du XVIIe siècle, in: Revue d'histoire de l'Eglise de France, 66(1980)14.

60 Christin, Une revolution symbolique, 149f; Michalski, Phänomen Bildersturm, 93.

61 Christin, Une revolution symbolique, 161. - Vgl. auch Feld, Ikonoklasmus des Westens, 186ff. (mit weiteren Beispielen).

die Verrichtung der heiligen Pflichten ein Mißbrauch einschlich, forderte das Konzil nachdrücklich, diesen abzustellen (*aboleri*), damit »keine Bilder mit falschen Lehrmeinungen, die die Einfältigen (*rudibus*) zu gefährlichen Irrtümern verleiten, aufgestellt werden«. Insbesondere alle Ausschweifungen (*lasciviae*) und anzüglichen Reize (*procaces venustates*) seien zu vermeiden. Die fromme Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen jedoch wird ausdrücklich gebilligt, denn indem »wir diese küssen (*osculamur*), vor ihnen das Haupt entblößen (*caput aperimus*) und uns verneigen (*procumbimus*) wenden wir uns an das Vorbild (*ad prototypum*)«[62].

Das Trienter Dekret bestärkte die repressive Haltung der kirchlichen und weltlichen Machthaber Frankreichs. Die Kirchen wurden mit Mitteln aus Verpachtungen von Ländereien sowie aus Rentenverschreibungen wieder instandgesetzt und erhielten neue Ausstattungen; die protestantischen Akteure wegen »Beleidigung der göttlichen und weltlichen Majestät« (*crimineux de lèze-majesté divine et humaine*) gerichtlich verfolgt und häufig zum Tode verurteilt[63]. Statuten, die von Provinzialkonzilien in unmittelbarem Anschluß an die Trienter Beschlüsse verabschiedet wurden, zementierten Zustände, wie sie vor der Reformation vorherrschend gewesen waren. Gegen den »Mißbrauch« (*abusus*) von Bildern schritt man nur ein, wenn dieser nachweisbar durch die Darstellung »profaner, verfälschender, erfundener, unschicklicher oder abergläubischer Dinge« hervorgerufen wurde[64]. In kaum einem anderen Land Nordeuropas waren Bilderstürme so »folgenlos« geblieben wie in Frankreich und in den spanischen Niederlanden.

Auch in Teilen des römisch-deutschen Reiches bemühten sich einige katholische Landesfürsten im Anschluß an das Trienter Konzil um eine Wiederherstellung der altkirchlichen Strukturen und Kultformen beziehungsweise um eine Rekatholisierung lutherischer Gemeinden. Diese Vorhaben wurden hier allerdings durch eine Welle obrigkeitlicher Bilderstürme überschattet, die zeigen, daß die Bilderfrage in der zweiten Hälfte des 16. Jahr-

62 *Sed quoniam honos, qui eis* [imaginibus] *exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et sanctos ... veneremur* [...] *Eos prorsus aboleri* [...] *ita ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur.* Joseph Alberigo u.a. (Hgg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1973, 775. - Vgl. Feld, Ikonoklasmus des Westens, 195ff.

63 Erklärung des Parlaments von Paris im Juni 1562, vgl. A. Stegmann, Edits des guerres de religion, Paris 1979; Christin, Une revolution symbolique, 205. In Mans werden im November 1562 45 Hugenotten zum Tode verurteilt, im Januar 1563 66 weitere Bürger, ebd. 202; vgl. auch Feld, Ikonoklasmus des Westens, 186.

64 Das Konzil von Reims (1583) wies alle Pfarrer der Diözese an, gegen Bilddarstellung abergläubischen oder skandalträchtigen Inhalts vorzugehen, vgl. T. Gousset, Les actes de la Province ecclésiastique de Reims ou canons, décrets des conciles, constitutions, status et lettres des évêques, Reims 1844, 3. Bd.

hunderts nicht nur ein Druckmittel religiöser Emanzipationsbewegungen sondern auch eine disziplinierende Maßnahme im Rahmen landesherrlicher Kirchenpolitik bilden konnte. Viele protestantische Landesregierungen, von der Oberpfalz (Amberg 1567, Waldsassen 1574, Neumarkt 1582, Gleißenberg 1610, Lauterbach 1619, Neustadt 1622) über Waldeck (1560), die Kurpfalz (1565), Bentheim (1561), Nassau-Siegen (1578), Hessen (1605), Lippe (1606), Brandenburg (1615) bis zur Mark (1623), setzten sich nachdrücklich dafür ein, eine einheitliche Regelung für die Ausschmückung der Kirchen zu erreichen - zum Teil gegen erheblichen Widerstand der Gemeinden. So mußten sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts einige Angehörige der Sonnborner Dorfgemeinde vor dem Gericht des Lippischen Landesherrn verantworten, weil sie auf die Aufforderung der Konsistorialordnung, unnütze »Gemälsel« und »Götzenteufel« zu beseitigen, mit »einem gemeinen auffstand und sedition« geantwortet hatten[65]. In der Regel blieben landesherrlich verordnete Bilderstürme jedoch auf demonstrative Akte in Hofkapellen und Schloßkirchen beschränkt, in residenznahen Städten kam es gelegentlich zu repressiven und gewalttätigen Maßnahmen gegen Pfarrkirchen: In Berlin wurden 1615 die Gemälde und Statuen im Dom beseitigt, vier Jahre später ereignete sich ein vergleichbarer Vorgang auf Initiative des Pfalzgrafen Friederich V. im Prager Veitsdom.

Die Positionen der Theologen lagen oftmals gar nicht so weit auseinander, wie es das jeweilige Glaubensbekenntnis für sich in Anspruch nahm. So bemühten sich beispielsweise die Theologen des Fürstbistums Münster zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit einigem argumentativen Aufwand um die Einführung eines formellen obrigkeitlichen Prüfungsverfahrens, »um statthafte von anderen Bildern zu unterscheiden« und der abergläubischen Verehrung angeblich wundertätiger Heiligenbildnisse den Boden zu entziehen[66]. Fast zur gleichen Zeit gab der anonyme Autor eines Gutachtens zur Bilderfrage der Landesregierung im benachbarten kalvinistischen Lippe den Rat, »um der Schwachen willen« die Bilder in den Kirchen zu dulden[67]. Auch wenn zwischen beiden Positionen noch der letztlich unüberbrückbare Graben altgläubiger Kultpraxis lag, war man sich doch in einem Punkt einig: der Bekämpfung sowohl unkontrollierter ikonoklastischer wie idolatrischer Handlungen.

65 Zusammenfassung der Konsistorialordnung in: Schröer, Die Reformation in Westfalen, I 467f. Über den Aufstand der Sonneborner Bauern sowie weitere Beispiele von Widerständen der Bevölkerung, siehe unten S. 286ff.

66 W.Freitag, Sichtbares Heil - Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Neuzeit, in: Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster, Münster 1993, 127.

67 Lipp.Landesbib. Detmold, HsAbt. Ms. Nr. 91. Siehe unten S. 297ff.

V. Bilderstürme in Norddeutschland und im Hanseraum

1. *Ein »urban event«.*

Die Konflikte um obrigkeitlich verordnete Bildentfernungen in Lippe (1606) und Brandenburg (1615) zeigen, daß die in der Reformationszeit zugespitze Problematik des christlichen Kultbildes während des gesamten 16. Jahrhunderts im norddeutschen Raum und in den Ostseegebieten akut blieb. Angefangen von dem wohl frühesten Angriff jugendlicher Anhänger der Reformation auf die Bilder der Heilig-Geist-Kapelle von Treptow (1521) und der Entfernung des Bilderschmucks aus Königsberger Kirchen (1524) reicht die zeitliche und geographische Ausdehnung über zahlreiche niedersächsische, lippische sowie westfälische Städte (1530er Jahre) bis nach Xanten (1566) und findet ihren Abschluß in dem schon genannten »Sturm« des Berliner Doms (1615)[1]. Hinter der nicht abreißenden Kette ikonoklastischer Aktionen wird allerdings nur in wenigen Fällen die konkrete Absicht erkennbar, zu einer prinzipiellen und allgemein verbindlichen Lösung der Bilderfrage zu gelangen; die gewalttätigen Angriffe auf die »Götzen« scheinen vielmehr durch eine Fülle unterschiedlicher Vorgehensweisen und von Interessengegensätzen gekennzeichnet zu sein. Infolgedessen entsteht häufig der trügerische Eindruck, daß sich »im Norden und Westen Deutschlands kaum Bilderfeindlichkeit« artikulierte[2].

Der Ikonoklasmus in den nördlichen Reichsteilen war - um es mit der klassischen Wendung A. G. Dickens auszudrücken - »an urban event«[3].

1 Vgl. die tabellarische Übersicht oben, S. 146f. - Hinzuzufügen sind nach 1550 die Städte Ottenstein (1550), Bentheim (1561), Xanten (1566), Schwarzrheindorf (1569), Siegen (1578), Tecklenburg (1587), Burgsteinfurt (1591), Unna (1593), Salzuflen (1600?), Marburg (1605), das Dorf Sonneborn (1606), und Berlin (1615).

2 So noch jüngst die Feststellung von Monika Baumeister, in: K.G. Kaster/G. Steinwascher (Hgg.), 450 Jahre Reformation in Osnabrück, Osnabrück 1993, 392. Ihre Darstellung stützt sich im wesentlichen auf die Bemerkungen Rainer Postels, in: Hofmann (Hg.), Luther und die Folgen, 267ff. So auch noch Evan Cameron, The European Reformation, Oxford 1991, 250: »... nothern Germany left the physical appearance of their churches very largely unchanged«.

3 A.G. Dickens, The German Nation and Martin Luther, London 1974, 182.

Für die Bilderstürmer der Reformationszeit lieferte die städtische Gesellschaft mit ihren antiklerikalen Traditionen, den ritualisierten Formen von Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit sowie der Akkumulation von Kultbildern und anderen Heiltümern auf engstem Raum einen idealen Resonanzboden[4]. Zwar gehen zahlreiche Kloster- und Bilderstürme des Jahres 1525 in Mitteldeutschland auf das Konto rebellierender Bauerngruppen[5]. Nicht selten initiieren aber auch Bürger einer nahegelegenen Stadt den Ausfall gegen ein Kloster, entweder um den Übertritt zur Reformation, d.h. in den städtischen Rechts- und Herrschaftsbereich zu erzwingen oder unter dem Vorwand, einen die Stadt im Angriffsfall gefährdenden strategischen Stützpunkt zu eliminieren[6].

Angesichts der reformatorischen Ereignisse in Pommern urteilte der Jurist Thomas Kantzow (†1542): *Die Stette sint wie Affen, was eine thut, wollen die andern nachthun*[7]. In der Tat war die Ausgangssituation in den Städten des Nordens während der Frühphase der Reformation in vielen Punkten vergleichbar. Wie in Osnabrück, Minden und Rostock hatten sich die Animositäten der Laien gegenüber dem privilegierten Klerus auch in anderen Hansestädten schon während des 15. Jahrhunderts in Form gewalttätiger »Pfaffenstürmen« entladen[8]. Diese Prädisposition der Bürger zur militanten Kon-

4 Für Bilderstürme gelten hier die gleichen Voraussetzungen wie für das Entstehen und die Entwicklung »reformatorischer Bürgerbewegungen« insgesamt: vgl. Rublack, Stadt und Reformation, in: Moeller (Hg.), Stadt und Kirche, 9-26; von Greyerz, Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben, in: ARG 76(1985)6-48; Blickle (Hg.), Unruhen in der ständischen Gesellschaft, 67-71; Schilling, Aufbruch und Krise, 162-183; Scribner, Anticlericalism and the cities, in: Dykema/Oberman (Hgg.), Anticlericalism, 147-166.

5 Henry J. Cohn, Anticlericalism in the German Peasants' War, in: Past&Present 83(1979)3-31; Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München ²1981; Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei, München 1987, 163-183; Doris Derdey, Der Bauernkrieg im Harzgebiet, in: Nordharzer Jahrbuch 11(1986)75-84.

6 Klosterstürme unter Beteiligung von Bürgern: Halberstadt (1523), vgl. Goebke, Bauernkrieg, 9f.; Königsberg (1524), vgl. Tschakert, Urkunden Preußen, II 61; Torgau (1525), vgl. Henze, Geschichte der ehemaligen Kur- und Residenzstadt, 128; Mühlhausen (1525), vgl. Franz, Quellen, 496; Braunschweig (1545), vgl. Wandersleb II, 41f. - 1529 wurde in Breslau die St. Vinzenz-Abtei auf dem Elbing wegen angeblicher Türkengefahr abgerissen, vgl. Werner Marschall, Geschichte des Bistums Breslau, Stuttgart 1980, 64. - Bürger von Magdeburg zerstörten 1524 das Franziskanerkloster aus dem nämlichen Grund, vgl. Asmus (Hg.), Geschichte der Stadt Magdeburg, 76.

7 G. Gaebel (Hg.), Des Thomas Kantzow Chronik von Pommern in hochdeutscher Mundart, Stettin 1898, I 390.

8 Bernd-Ulrich Hergemöller, »Pfaffenkriege« im spätmittelalterlichen Hanseraum. Quellen und Studien zu Braunschweig, Osnabrück, Lüneburg und Rostock, Köln 1988. - Zu Kolberg vgl. Riemann, Geschichte der Stadt Kolberg, Kolberg 1924; zu Osnabrück: Ehbrecht, Köln - Osnabrück - Stralsund; allgemein zuletzt: Scribner, Anticlericalism.

fliktlösung lieferte offenbar auch einen willkommenen Anknüpfungspunkt für bilderstürmerische Aktionen.

So beschränkten sich die bilderstürmenden *Martinianer* von Stralsund nicht nur auf die *geczyrte* der Nicolaikirche, sondern sie stürmten danach in das örtliche Franziskanerkloster, wo sie - nachdem das liturgische Gerät demoliert war - die Zellen sowie den Speisesaal plünderten und unbrauchbar machten[9]. Die antiklerikale Stoßrichtung reformatorischer Bewegungen zeigte sich ebenso in der Erstürmung von Pfarrhäusern und nicht zuletzt in einer von den Zeitgenossen geradezu virtuos gehandhabten Symbolsprache. In Soest wurden in den Weihnachtstagen 1548 dem Protagonisten der katholischen Partei, Johannes Gropper (†1559), ein mit Steinen gefüllter Sack samt Feuerbrand und Strick an das Haus gehängt[10].

Die in solcher Form zwischen Bürgern und Klerikern zum Ausbruch drängenden Spannungen gaben wohl auch den entscheidenden Anstoß zu den auffallend häufigen Übergriffen auf Franziskanerklöster und -kirchen[11]. Nicht selten mußten die überall vorhandenen repräsentativen Darstellungen des Ordensheiligen jene Strafen über sich ergehen lassen, die man den Angehörigen des Bettelordens angedroht hatte. Bildnisse des Franziskus wurden schändlich durch die Straßen geführt, auf den *kaak* gestellt oder »kopfüber« an den städtischen Galgen gehängt[12]. In dieser Verbindung von öffentlicher Sanktionspraxis und Kleruskritik wurden Wertmaßstäbe

9 Uckeley, Pomm. Jb. 18(1917)68f.

10 L. Schmitz-Kallenberg / W. Lipgens, Beiträge zur Wirksamkeit Johannes Groppers in Westfalen 1523-1559, in: WZ 100(1950)160.

11 Breslau (1523); Königsberg (1524); Magdeburg (1524); Zerbst (1524); Stettin, Jakobikirche (1525); Stralsund (1525); Torgau (1525); Göttingen (1529); Lüneburg (1530); Sagan, Kirche (ca. 1530).

12 Möglicherweise spielt hierbei der von den Franziskanern propagierte Bilderkult und ihre teils mystisch geprägte Bildauffassung, die in den hagiographischen Berichten über die Stigmatisation des Ordensgründers zum Leitmotiv stilisiert wird, eine entscheidende Rolle. Das *imitatio*-Ideal wird von dem Heiligen in der inständigen Betrachtung des Kruzifixes so weit gesteigert, daß er schließlich selber zum wahrhaftigen Ebenbild des Gekreuzigten wird. So hebt auch Jakobus von Voragine in einer Predigt die außerordentliche Einbildungskraft des hl. Franziskus hervor. Den Begriff der *imaginatio* und seine Wirkungsweise erläutert er am Beispiel einer Frau, die ein schwarzes Kind gebar, weil sie inständig auf das Bild eines Schwarzen geblickt habe. Vgl. Jakobus von Voragine, Sermones de Sanctis per anni totius circulum, Venedig 1580, fol. 386[v]. - Die Franziskus-Darstellungen »verkürzen« die Legende des stigmatisierten Heiligen auf skandalträchtige Weise, indem sie ihn als mit den Wundmalen gezeichneten Alter-Christus darstellen. Vgl. Klaus Krüger, Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien, Berlin 1992, 149-178. - Auch die Bilderstürmer von Königsberg scheinen genau auf dieses *imitatio*-Motiv anzuspielen, wenn sie mit einer hölzernen Statue des Franziskus »Passion spielen«; vgl. Tschakert, Urkundenbuch Preußen, II 62.

zur Geltung gebracht, die man in Zukunft auch an die Lebensführung des geistlichen Personals anzulegen gedachte.

Eine zweite wesentliche Voraussetzung für den »erfolgreichen« Ablauf einer ikonoklastischen Aktion bildeten die spezifischen Formen der Selbstinszenierung einer mittelalterlichen Stadtgesellschaft[13]. Die jeweilige Semantik (Ehre/Schande, »Verkehrte Welt« oder Liturgie/Ikonographie), welcher sich die Akteure bedienten, um eine Verständigung mit ihrem Publikum zu erzielen, wurde auch von Bilderstürmern genutzt, um eine breite Öffentlichkeit zu erreichen[14]. Wenn es stimmt, daß die Tradition bürgerlicher Oppositionsbewegungen für die Reformation in den Hansestädten von entscheidender Bedeutung war, so ist - im Hinblick auf ihre Verlaufsformen - der Aspekt der Mobilisierung und Integration gesellschaftlicher Teilgruppen qua symbolischer Handlungen bislang jedoch allzusehr vernachlässigt worden[15]. Dabei waren schon zeitgenössische Beobachter der Auffassung,

13 Nach wie vor einschlägig: Richard C. Trexler, Public Life in Renaissance Florence, New York 1980; C. Phythian-Adams, Ceremony and the citizen: the communal year at Coventry 1450-1550, in: P. Clark/P.Slack (Hgg.), Crisis and order in English towns 1500-1700, London 1972; Peter Burke, Städtische Kultur in Italien, Berlin 1987; Edward Muir, The Virgin on the street corner: The place of the sacred in Italian cities, in: Ozment (Hg.), Religion and culture, 25-40; Brady, Rites of Autonomy, Rites of Dependence: South German Civic Culture in the Age of Renaissance and Reformation, in: ebd., 9-23; Gottfried Korff, Symbolgeschichte als Sozialgeschichte?, in: B.J. Warneken (Hg.), Massenmedium Straße: zur Kulturgeschichte der Demonstration, Ffm. 1991, 17-35; Heinz-Dieter Heimann, Gegenfeste im Spektrum stadtbürgerlicher Kultur und gesellschaftlichen Wandels, in: Mediaevistik 2(1989)173-184.

14 A.W. Smith, Some folklore elements in movements of social protest, in: Folklore 77(1966)241-51; Barbara A. Babcock (Hg.), The reversible world, Cornell 1978; Norbert Humburg, Städtisches Fastnachtsbrauchtum in West- und Ostfalen vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert (=Beiträge zur Volkskunde Nordwestdeutschlands, 5) Münster 1976; Norbert Schindler, Karneval, Kirche und die verkehrte Welt, in: Zs.f.Vk. 7(1984)9-58; Scribner, Ritual and Reformation, in: R. Po-Chia Hsia (Hg.), The German People and the Reformation, Cornell 1988, 122-144. - Zum Thema »Ehre« vgl., Martin Dinges, Die Ehre als Thema der Stadtgeschichte, in ZhisF 16(1989)409-440; Klaus Schreiner, Gregor VIII., nackt auf einem Esel, in: Dieter Berg/Hans-Werner Goetz (Hgg.) Ecclesia et regnum. FS F.-J. Schmale, Bochum 1989, 155-202; Elizabeth S. Cohen, Honor and Gender in the Streets of Early Modern Rome, in: JourInterdisHis 22(1992)597-625. - Zum Thema »Liturgie/Ikonographie« vgl. Jacques Heers, Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter, Ffm. 1986; Charles Zika, Host, processions and pilgrimages: controlling the Sacred in fifteenth-century Germany, in: Past&Present 118(1988)25-64; M.Rubin, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in: Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit, 309-318.

15 Dieses Defizit sticht noch bei dem relativ komplexen Erklärungsansatz Heinz Schillings deutlich hervor, vgl. ders., The Reformation and the hanseatic cities, Sixteenth Century Journal 14(1983)443-56 oder ders., Aufbruch und Krise, 163ff. Das einzig vorgesehene Rezeptionsmuster läuft über Predigt und »Wirtshaus« oder alternativ über Lektüre

daß entscheidende Konflikte der Reformationszeit »auf der Straße« ausgetragen wurden. Als in Göttingen 1529 die Teilnehmer einer Bittprozession auf eine »Gegenveranstaltung« reformatorisch gesinnter Wollweber trafen und beide Parteien mit Gesängen sich gegenseitig zu übertönen suchten, kommentierte dies der Göttinger Stadtschreiber mit den Worten: *Dies ist der Anfang des Evangelii*[16].

Apologetische oder parodistische Prozessionen und karnevaleske Umzüge gaben häufig den Auftakt zu anschließenden ikonoklastischen Handlungen. So veranstalteten die Anhänger der reformatorischen Partei in Lippstadt 1531 nach vollzogener Ratswahl einen lärmenden Umzug durch die Straßen, wobei Reliquien und zwei Puppen, den Papst und den Kaiser darstellend, mitgeführt wurden. Im Verlauf dieser Veranstaltung wurden einer Marienstatue, einem Standbild der hl.Anna und einigen anderen Heiligenbildnissen die Nasen abgeschnitten[17]. Auch in Hildesheim kam es vor und nach den bilderstürmerischen Ereignissen 1543 zu *unchristliche, gottlose und gotteslästerige Fasznachtsspiel und Mumerien*, wie es der Bischof in einer Beschwerde an den Nürnberger Reichstag darstellte. Etliche Bürger seien mit einem blechernen Viaticum sowie dem *contrafeit unser lieben Frauen Heiligtum* durch die Straßen gezogen und hätten es in Bier und Wasserbehälter getaucht.

der Bibel bzw. der Flugschriften. Bilderstürme werden demgemäß als praktische Umsetzung radikalisierter Agitation hingestellt. Vgl. hierzu die Kritik von T.A.Brady, Rites of Autonomy, Rites of Dependance, in: S.E.Ozment(Hg.), Religion and Culture in Renaissance and Reformation, 22. - Inwiefern forschungspolitische und theoretische Vorentscheidungen die selektive Auswertung des Materials fördern, zeigt der - für andere Zusammenhänge durchaus lesenswerte - Aufsatz Wilfried Ehbrechts, Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte, 27. Ehbrecht nimmt die Bemerkung des Göttinger Chronisten Franz Lübeck über einen Tumult während der Bartholomäus-Prozession (1529: »Dies ist der Anfang des Evangelii«) auf, um sie zu einer allgemeineren historischen Aussage zu erweitern: »Wie in Göttingen erlangte das Prozessionswesen auch in der Reformationsgeschichte anderer Städte zentrale Bedeutung...«. Weiter heißt es dann: »Während der Kirchenhistoriker aus dem Ereignis auf Maß und Bedeutung des reformatorischen Bewußtseins schließen kann, vermag der Sozial- und Verfassungshistoriker etwa aus der Prozessionsordnung Indizien für die soziale Einschätzung einzelner städtischer Gruppen abzuleiten«. Erklärt diese Lesart die »zentrale Bedeutung« des Prozessionswesens für die folgenden Ereignisse? Vgl. hierzu aber die Bemerkung von Bernd Moeller, Die Reformation, in: D. Denecke / H.M. Kühn (Hgg.), Göttingen - Geschichte einer Universitätsstadt, Bd.1, Gött. 1987, 492. Am Anfang der Reformation stand ein »spektakuläres Ereignis«: »Ein Geschehnis voller Dramatik, das weite geschichtliche Zusammenhänge erschließt und anschaulich macht und aus dem sich bedeutende Folgen für die Stadt ergaben«.

16 Siehe vorherige Anm.

17 Schröer, Reformation in Westfalen, I 300. - Zu den beschädigten Statuen vgl. Hamelmann, Geschichtliche Werke 2, 334.

Dabei riefen sie: *Nehmet hin, das ist unser Lieben Frauen Bier und Wasser!*[18] Dies waren durchaus keine kuriosen Kabinettstückchen begabter »Laiendarsteller« oder vereinzelte radikale Auswüchse einer verbreiteten, aber ansonsten latenten antiklerikalen Gesinnung. Zahlreiche über den gesamten norddeutschen Raum verteilten Belege und die Tatsache, daß gewalttätige Attacken auf Bilder nahtlos in das öffentliche Geschehen eingefügt wurden, hebt den symbolischen Protest der Bürger als ein strukturierendes Merkmal reformatorischer Wandlungsprozesse hervor[19].

Schließlich verlieh die gezielt betriebene Akkumulation von Heilsgütern den Städten des Mittelalters ein außerordentliches Maß an Anziehungskraft, wodurch nicht allein fromme Gläubige, sondern auch Kritiker des finanziell einträglichen Heilsapparates angelockt wurden. Reliquienpartikel namhafter Heiliger oder wundertätige Bildnisse zu besitzen, bedeutete für jede Stadt zugleich Sicherung des Wohlstandes und Investition in die Zukunft. Die Konkurrenz der Städte untereinander, um den Besitz heiliger Überreste, aber auch die Konkurrenz der Heiligen innerhalb der Stadtmauern hatten schon im 15. Jahrhundert einigen Theologen reichlich Anlaß zu dramatischen Reformapellen gegeben[20].

Die »Mannigfaltigkeit der Bilder« (*imaginum et picturarum varietas multiplicaretur*), so wurde immer wieder hervorgehoben, störten den Gläubigen während der Meßfeier und verführten ihn zum Aberglauben. Die Argumentation vieler protestantischer Stadträte gegenüber geistlichen Herrschaftsträgern, man hätte in den Kirchen die Altäre entfernt, um »Platz zu bekommen«, scheint auf den ersten Blick nichts anderes als die praktische Umsetzung solcher theologischer Reformforderungen für sich in Anspruch zu nehmen[21]. Beispielsweise verteidigte der Rat von Hildesheim das »gottes-

18 Beschwerde des Bischofs Valentin von Hildesheim gegen die Bürger von Hildesheim (Feb. 1543), siehe unten S. 213f.

19 Bislang sind weitere Belege bekannt aus: Breslau (1522); Torgau (1523); Stralsund (1525); Magdeburg (1526); Zerbst (1526); Goslar (1528); Göttingen (1529); Lüneburg (1530); Hannover (1534), hierbei handelt es sich um eine Gegendemonstration (Bittprozession) katholischer Gläubiger unter Mitführung von Bildern, die in Zusammenhang mit der Verfolgung und Repression von Anhängern Luthers steht; Jägerndorf / Schlesien (1535); Merseburg (vor 1546).

20 Siehe oben S. 41ff. und S. 51ff. Ferner: Petrus de Aliaco, *De reformatione ecclesiae*, Cap.III, o.O. o.J.; vgl. Feld, Ikonoklasmus des Westens, 97. - Heinrich von Langenstein fragte die Konzilsteilnehmer in Konstanz, »ob diese ungeheure Fülle von Heiligenfiguren und Bildtafeln in den Kirchen schicklich sei, und ob dies nicht die Menge der einfachen Gläubigen zur Idolatrie verleite?«, Hardt(Hg.), Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium, II. 56; vgl. Camille, Gothic Idol, 119ff.

21 In der Stellungnahme Ulrich Zwinglis, »Ein Antwort, Valentin Compar gegeben« (1525) äußert der Autor: *Unsere frommen vordren ... habend von gemelden vnd bilden wenig gewüßt, als sich noch allenthalb in den teleren erfindt[!]. Nun habend aber wir ietz iro so*

lästerige« Verhalten seiner Bürger vor dem Nürnberger Reichstag 1543 mit dem Argument, sie hätten nur

> *etliche Winkelaltaria in den Pfarrkirchen mit Willen der Patron und Fundatoren beigethan und der christlichen Gemein Gottes Wort zu hören Platz und Raum gemacht*[22]

Während solche »mit ordentlicher Gewalt« vorgenommenen Bildentfernungen die obrigkeitliche Polizeiordnung noch anerkannten, versuchten andere, durch den Angriff auf besonders hervorgehobene Darstellungen, den propagandistischen Effekt des bilderstürmerischen Vorgehens zu stärken. Plastische Ölberg-Darstellungen, überlebensgroße Bildnisse des hl. Christophorus oder raffiniert »präparierte« Kultbilder boten sich hierfür in vielen Städten als willkommene Zielscheiben an.

Schon im 15. Jahrhundert hatten, wie wir wissen, die Angriffe hussitischer Truppen oftmals den kommunal bedeutsamen Kultobjekten des belagerten Gegners gegolten. Nun, hundert Jahre später, haben diese Renommierobjekte bürgerlicher Spendenfreude, insbesondere die mit viel Aufwand errichteten Ölberge (*sacre monti*) nichts an Attraktivität eingebüßt. Im Gegenteil, 1523 wurde die Christus-Figur des Passionsweges von Pirna mit bilderfeindlichen Hohnworten bedacht: *Do ist der mehren sohn angenagelt mit henden und mit fußen*, ließ sich ein gewisser Hans Wolf vernehmen. Vier Jahre später folgten den Worten Taten. Jesus wurde vom Ölberg entführt und dem »schmählichen Treiben« der Bürger ausgeliefert[23].

vil, das, wenn zehen so vil höws ässind als ein schaff, wir sy bald ze merckt trybent wurdind, in: Zwingli, Werke IV., 126, Z. 20-24.

22 StA Hildesheim, Best. 132, Abt. 31: Gegenbericht des Rats an den Reichstag (1543). - Für Nürnberg, vgl. Hampe (Hg.), Ratsverlässe, Nr.2664: 1542 Juli 4, *Dweil die 3 altar in S. Sebalds kirchen, nemlich der zwolfpoten, Unser Frauen und der mitler altar, den leuten, das wort Gottes zu hören, hoch hinterlich und der prediger davor nit gesehen oder wol gehört werden kan, ist beim gesampten rath verlassen, das man die tafeln von solch altarn wegk thun und etwan verwaren....* - In Hamburg entschuldigt einer der Wortführer der reformatorisch gesinnten Bürger den Abbruch *de Capella Hironymi* in der Heilig-Geist-Kirche mit der Bemerkung: *stundt den luden im wege, wen se den sermon horen scholden*, vgl. die Verhörakten bei Jensen, Das Hamburger Domkapitel, 257.

23 Zu den Vorgängen in Pirna vgl. Hofman, Reformationsgeschichte der Stadt Pirna, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 8(1893)46f. - In der oberpfälzischen Stadt Amberg wird die Ölberggruppe 1566 eingemauert; 1605 wird sie wieder freigelegt, zerschlagen und die Reste teilweise als Baumaterial verwendet, vgl. J.Götz, Die erste Einführung des Calvinismus in der Oberpfalz 1559-1576, Münster 1933, 106. - In Ulm wurde der Ölberg - wie auch in mehreren anderen Städten - am Vorabend der Reformation (1517) fertiggestellt (*hat 7000 fl cost*). Schon ein Jahr später sah sich der Rat der Stadt genötigt, gegen Übergriffe einzuschreiten: *Welich hin/füro, er sy jung od allt, nymant außgenomen, gedacht olberg, es sy jud od den anndn bildn mit/waffen od in annd weg onseuberte od schaden/thet od uber das toll*[?] *hinuber/stig, d sol und muß ain*

Ebenso erging es auch anderen überregional bekannten Kult- und Mirakelbildern norddeutscher Städte. Im Jahr 1542 wird in Wesel das als wundertätig verehrte Antoniusbild aus der gleichnamigen Kapelle entfernt und die bis dahin zelebrierte Umtracht ebenso wie die Fronleichnamsprozession auf Veranlassung des evangelischen Predigers eingestellt. Die dadurch ausgelöste Kontroverse über den Bilderdienst in der Kirche führt zu einer in dieser Phase durchaus typischen Lösung des Problems. Die Bürger klagen vor dem Rat das Recht auf Rückgabe ihrer Stiftungsgüter ein, das heißt »Reprivatisierung« ohne Zerstörung; gleichzeitig wird das lange Jahre verehrte Kultbild des Antonius aus seinem Aufbewahrungsort geholt und öffentlich als »Götzenbild« verbrannt. Der Rat tadelt das Vorgehen, aber er greift nicht ein. Religiöser Erneuerungswille und bürgerliches Ehr- bzw. Eigentumsverständnis gehen hier einen Kompromiß ein, der in der symbolischen Aktion von allen Beteiligten bekräftigt wird: Das Objekt abergläubischer, sinnlicher Begierde löst sich - angefacht von Kommerz und Propaganda - in Flammen auf[24].

pfundt/heller zu straff ud peen on/ableßlich geben ud bezaln. Die besondere Erwähnung der Judenfiguren hatte offenbar einen konkreten Hintergrund, denn auch in Memmingen fielen 1523 die Judenfiguren zwei Bilderfrevlern zum Opfer. Trotzdem der Ulmer Rat 1531 das gewaltsame Vorgehen gegen die Bilder im Dom und in anderen städtischen Kirchen billigte, blieb der Ölberg noch bis 1534 erhalten. Erst nachdem am Gründonnerstag einige Altgläubige vor den Heiligendarstellungen Kerzen angezündet und zur Andacht niedergekniet waren, beschloß man, *das die bilder und der berg im ölberg herus getan werden, allein der tabernackel [!] soll also steen pleyben*. Vgl. H.Rott, Quellen und Forschungen II 75f.; G.Weilandt, Wider die Gotteslästerung und Götzerei. Der »Bildersturm« des Jahres 1531, in: Meisterwerke Massenhaft. Die Bildhauerwerksatatt des Niklaus Weckmann..., Stuttgart 1993, 477; hier auch städtische Verordnungen zum Erhalt des Ölbergs auf dem Münsterplatz. Zu den Bilderfrevler in Memmingen vgl. Rott, a.a.O., 78. - In Merseburg(1546) wurde ebenfalls der Ölberg »beraubt«, vgl. Distel, Spruch der Leipziger Schöffen, 151. - Allgemein zu Ölbergsmonumenten, vgl. G.Kubler, Sacred Mountains in Europe and America, in: T.Verdon/J.Henderson(Hg.), Christianity and the Renaissance. Image and religious Imagination in the Quattrocento, Syracuse 1990, 413-441.

24 Stempel, W.: Die Reformation in der Stadt Wesel, in: Jutta Prieur (Hg.), Geschichte der Stadt Wesel, Düsseldorf 1991, II 120. - Daß die didaktische Absicht reformatorischer Ikonoklasten gelegentlich an den divergierenden Bedürfnissen des zeitgenössischen Publikums abprallte, zeigt auch das Beispiel Schaffhausen, wo 1529 der sogenannte *Große Gott*, ein monumentales Kruzifix, gestürzt wurde. Noch in der Mitte des 17. Jahrhunderts, so heißt es der Chronik des Laurenz von Waldkirch (†1759), seien Fragmente des Bildnisses (»Rippe«, »eine Hand«) im Besitz prominenter Schaffhausener Bürger gewesen. Reinhard Frauenfelder, Der »Große Gott« von Schaffhausen, in: Zs.f.Schweiz.Arch.u.Kunstgesch. 22(1962)50. - Das Bild des hl. Patroklus in Soest entging diesem Schicksal. Siehe dazu unten S. 256ff. - Auch in Hamm wurde 1533 die Umtracht des Gnadenbildes *unser leven Frowen* auf Veranlassung des protestantischen Predigers eingestellt, vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, I 248f. - In Otten-

Auf wohl ebenso großes Interesse des städtischen Publikums konnten diejenigen rechnen, welche ein Heiligenbild als Wunderwerk mechanischer Illusionstechnik enthüllten. Mitte der Zwanziger Jahre wurden einem verblüfften Publikum im Lübecker Dom die - menschlicher *ratio* durchaus zugänglichen - Ursachen eines »weinenden« Marienbildes präsentiert. Das Standbild verfügte über eine verborgene Mechanik, mit deren Hilfe es sich bei mangelndem Spendenaufkommen vom Betrachter »abwandte«; der Hohlraum des Kopfes war überdies mit einem feuchten Schwamm präpariert, der über ein Röhrchensystem »Tränen« in die Augen des Bildnisses treten ließ[25]. »Enthüllungsgeschichten« wie diese blieben kein Einzelfall. Auch der Soester Prediger Johannes Pollius wußte von einem »Lügenbild« der hl. Margarethe in Lengerich ähnliches zu beichten[26].

Zweifellos hatte schon die aufsehenerregende Affäre um ein angebliches Wunderbild der Dominikaner in Bern (1508) die damaligen Zeitgenossen für derartige Phänomene sensibilisiert[27]. Die historischen Traditionsstränge

stein (Amt Ahaus) wird um 1550 das Maria-Gnadenbild förmlich »begraben«, vgl. ebd. II 134. - Spektakuläre Angriffe auf monumentale Kruzifixe sind ebenfalls noch aus: Breslau (1523) bekannt, wo beim Sturm auf das Franziskanerkloster St. Bernhardin ein vor dem Kloster stehendes Kruzifix »geschändet« wurde, vgl. Engelbert, Aufzeichnungen Stanislaus Sauer, 169. - In Berlin wurden die Überreste des großen Kruzifixes aus dem Dom 1615 in die Spree geworfen, vgl. von Thadden, Die Fortsetzung des »Reformationswerks«, 242f. - Und in Basel zogen Kinder und Jugendliche 1529 das große Kruzifix aus dem Münster mit der provokativen Aufforderung, sich doch zu wehren, durch die Straßen, vgl. Christensen, Art and the Reformation, 100; Chronik des Johann Stolz, in: W. Oechsli (Hg.), Quellenbuch zur Schweizer Geschichte, 330f.

25 Jannasch, Reformationsgeschichte Lübecks, 362.

26 Schwartz, Reformation in Soest, 94. - Zu weiteren Exemplaren dieser Bildgattung in Eisenach, vgl. Johannes Manlius, *Locorum communium collectanea*, Basel 1563, II 24-30; in Grimmetal, vgl. »Ein Gespräch Zwischen Vier Personnen, wie Sie ein Gezänk Haben von der Wallfahrt in Grimmetal...«, o.O. ca.1523, in: O.Clemen (Hg.), Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, Halle 1907-11, I 143. Möglicherweise in Regensburg, *deren* [der Figur] *die pfaffen ein hol haupt gemacht und oel darein gegossen*, vgl. Theophrast von Hohenheim, Liber de imaginibus idolatriae, in: Sämtliche Werke, hg. v. Kurt Goldammer 2.Abt. III, Stuttgart 1986, 365. - Weitere Belege in: Martin Luther, Tischreden IV 253, III Nr 3873; IV, Nr. 3995; VI, Nr.6848. - Auch in England kommt es zu entsprechenden Entdeckungen: So in der Abtei von Boxley, wo ein Gesandter Thomas Cromwells 1538 die Entdeckung machte, daß das »wundertätige« Kruzifix über »bestimmte maschinelle Vorrichtungen und Drähte« verfügt, die es ihm scheinbar ermöglichten, »mit dem Kopf zu nicken, seine Augen zu rollen, den Bart zu schütteln, den Körper zu krümmen«, vgl. Phillips, Reformation of Images, 73. In Dublin wurde unter der Herrschaft Königin Elizabeth I. im Jahr 1559 ebenfalls eine »blutende« Christusstatue entdeckt; das Blut trat aus einem Schwamm im Hohlraum des Kopfes aus, vgl. ebd., 117.

27 Das Komplott der vier ebenso geltungs- wie finanzbewußten Dominikanerbrüder,

reichen aber noch weiter zurück und bedürfen einer eingehenderen Untersuchung[28]. »Sprechende Köpfe«, Feuerschlucker, »lebendige« Tierattrappen und andere sogenannte *automata* finden sich schon unter den Repräsentationsobjekten des mittelalterlicher Adels[29]. Jedenfalls offenbarte der streitbare Theophrast von Hohenheim (†1541) seinen Zuhörern kein technisches Expertenwissen mehr, wenn er behauptete, die Regensburger *pfaffen* hätten das Bildnis der *schönen Maria* mit technischen Tricks manipuliert[30].

Alles in allem boten die politisch-sozialen sowie die religiösen Einstellungen und Verhaltensgewohnheiten mittelalterlicher Stadtbevölkerungen der reformatorischen Bewegung vielfältige Ankúpfungspunkte und Angriffsflächen. Daß die »reformatorische Bürgerbewegung« landauf, landab zum »Motor städtischer Interessenpolitik« (Schilling) werden konnte, verdankt sie allerdings nicht allein ihrer technologischen und ideologischen Schlüsselstellung: sprich, dem erreichten Alphabetisierungsgrad, dem innovativen typographischen Verfahren und dem Anspruch auf einen offen ausgetragenen religiösen Dialog. Zur »Kongenialität« von stadtbürgerlicher Mentalität und Reformation trugen nicht zuletzt auch die Traditionen innerstädtischer Konfliktlösungen bei, die sich einerseits auf Formen genossenschaftlicher Partizipation sowie andererseits auf Symbole, Worte und Gesten des Widerstands, der verlorenen Einheit (*discordia*) und der »Verkehrtheit« der weltlichen Ordnung stützen konnten. Politische und religiöse Auseinandersetzungen zwischen Bürger und Rat beziehungsweise zwischen Laien und Klerikern liefen meist in geordneteren Bahnen ab, als es die oft und gern verwandten Worte vom »Aufruhr« oder »Auflauf« suggerieren.

die 1509 auf dem Scheiterhaufen endeten, fand in einer Flugschrift Thomas Murners, *History von den fier Ketzern*, o.O. 1509 rasch Verbreitung.

28 Offenbar wurde bei den derart präparierten Heiligenbildnissen auf Kenntnisse und Modelle zurückgegriffen, die schon im 13. und 14. Jahrhundert an europäischen Höfen verbreitet waren. Bewunderung wurde insbesondere den sogenannten *engiens d'esbattement* im Schloß des Herzogs von Artois in Hesdin zuteil, die zahlreiche »lebendige« Tierattrappen umfaßten. Der Herzog von Burgund gab zu Beginn des 15. Jahrhunderts ein Schilderung dieser *automata*: Unter anderem beschreibt er eine Holzpuppe, »die auf einer Bank in der Gallerie sichtbar wird und im Namen des Herzogs mit erhobener Stimme jeden aus dem Saal hinausweist«, vgl. Camille, Gothic Idol, 247f.

29 Albertus Magnus (†1280) scheint ebenfalls über technische Beschaffenheit und Wirkungsweise solcher *simulacra* unterrichtet gewesen zu sein. Albertus Magnus, Opera Omnia 4, Paris 1890, Tract. 2, Cap. 17, 631. Ihm wird außerdem nachgesagt, er habe eine reizvolle sprechende Puppe hergestellt, die allerdings dem Glaubenseifer eines Schülers zum Opfer gefallen sei, vgl. Camille, Gothic Idol, 249. - Über die mittelalterliche Begriffsauffassung von *simulacrum*, vgl. ebd., 43f. für das 16. Jahrhundert beispielsweise Wolfgang Rüss, *Waher die Bilder oder Götzen mit den gepreng*, o.O. 1532, BI^{v}; J.Serranus, *Dictionarium latinogermanicum*, s.l. 1539, ZI^{r}: *Simulachrum, Ein Bildtnus, erdichte gestalt.*

30 Theophrast von Hohenheim, *Liber de imaginibus*, 365.

So konnte auch der Iburger Benediktinermönch Dietrich Lilie (†1578), nachdem sich die ersten Wogen der Auseinandersetzungen von 1525 gelegt hatten, allein deswegen eine gelassene Haltung zu den Vorgängen in der Bischofsstadt Osnabrück einnehmen, weil er solche *exempla* bürgerlicher *tirannie over de geistliken* als spezifische, einer genossenschaftlichen Vergangenheit entlehnte Handlungs- und Verhaltensweisen interpretierte, in der freilich auch dem Walten göttlicher Vorsehung noch Raum gelassen wurde. Lilie erinnerte unter anderem an einen Vorfall aus den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts, als der damalige Bürgermeister Osnabrücks, Franck Mecklenborg, den Streitigkeiten um die Durchführung der Johannesprozession ein Ende setzte, indem er kurzfristig den Umgang durch die Stadt verbot, die Träger des Heiligenbildes gefangensetzte und darüberhinaus der besagten Christusfigur in der Johanneskirche drei Finger abschlug[31]. Die Maßnahmen blieben nicht von Dauer, der Frevler wurde seines Amtes enthoben und durch sozialen Abstieg »gestraft«.

Der Blick auf die Vergangenheit bestärkte Lilie gleichwohl in seiner Ansicht über diejenigen, *de noch itz ere gewalt unde tirannie over de geistliken driven* [...] *went se werden van Gode vel weniger geschonet werden als dusse vorgeschreven*[32]. Anders gesagt: Militante Aktionsformen als Konsequenz kirchen- und klerusfeindlicher Gesinnung erscheinen im Spiegel lokalhistorischer Erfahrung nicht als Folge, sondern vielmehr als Voraussetzung, ja geradezu als Medium reformatorischer Wandlungsprozesse.

2. *Das soziale Profil der Bilderstürmer in der Reformationszeit*

Nachdem wir bisher versucht haben, uns den Bilderstürmen von außen, als Teil der religiösen und politischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit zu nähern, wollen wir im Folgenden die Vorgänge von »innen«, mit Blick auf die Akteure genauer betrachten. Trotz der genannten Einwände und Bedenken gelten ikonoklastische Aktionen nach wie vor als genuines Merkmal einer Reformation »von unten«[33]. Dies ist - wie gesehen - einerseits

31 *Francko de Meckelenborgh* [...] *solennitatem quandam vulgariter nuncupatam 'de hilligen dracht', qua cives Osnaburgenses inter se uti consueverunt, deposuit et se in imagine crucifixi stantis supra primum altare ecclesiae sancti Joannis in omni platea vindicavit tres digitos imaginis crucifixi effrigendo et portantes imaginem captivando*, vgl. F. Runge, Albert Suho als Quelle für den Osnabrücker Chronisten Lilie, in: MVGOsn. 16(1891)223; ders. (Hg.), Die niederdeutsche Bischofschronik bis 1553 (= OsnGQ II) 1894, 197; Ehbrecht, Köln - Osnabrück - Stralsund, 35. Die Bemerkung, daß dem Gekreuzigten »drei Finger« abgeschlagen wurden, ist wohl als Anspielung auf den Segens- beziehungsweise Schwurgestus zu lesen.

32 Runge, Bischofschronik, 198.

33 »... Es lauerte, in der damaligen Sprache bildlich ausgedrückt, der 'Herr Omnes'«,

bedingt durch das Festhalten an einem dichotomen Gesellschaftsmodell, das sich begrifflich beispielsweise um die Konfliktpole Rat contra (Bürger-) Gemeinde oder Elite- contra Volkskultur anordnet[34]. Andererseits spielen dabei auch historiographische Traditionen und die Schwierigkeiten einer präzisen schichtenspezifischen Zuordnung der Protagonisten eine Rolle.

Von den militanten Vorkämpfern städtischer Reformationsbewegungen heißt es in einer jüngeren Darstellung zu unserem Thema:

> »Der Geist der reformatorischen Botschaft, mit ihrer herrschaftskritischen und laizistischen Spitze, entsprach dem Geist des Kommunalismus, verstärkte ihn und trieb den 'gemeinen Mann' zur Tat«[35]

Sieht man von der nebulösen Vereinheitlichung der hier angesprochenen Genossenschafts- und Gemeinde-Modellen der frühen Neuzeit ab, so wird der »gemeine Mann« im Unterschied zum Dorfbewohner als Städter identifiziert,

> »der zwar das Bürgerrecht [besaß], aber von den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen [war]; er begehrte gegen seine Obrigkeit, den Rat der Stadt, auf und setzte sich mit politischen Forderungen und oftmals spektakulärer, aufmüpfiger Aktion für die Einführung der Reformation ein«[36]

Vergleichen wir dieses skizzenhaft umrissene Soziogramm einmal mit den chronikalisch überlieferten Beschreibungen unserer Akteure. Stigmatisierende Termini wie *loses volck*[37], *lose rotte*[38], *etliche vngechight*[39] oder schlicht *das*

vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 80. - Scribner, Volkskultur und Volksreligion (151) untersucht Bilderstürme als »Formen von volkstümlicher Rezeption evangelischer Ideen ... um einen Prozeß der Aneignung und Internalisierung solcher Ideen zu bestimmen«; explizit ist damit das dichotome Volks-/Elitekultur-Modell angesprochen. - Eire, War against the idols, 151ff.

34 Zum Modell eines dualistischen Verfassungsgefüges der spätmittelalterlichen Stadt vgl. Rüth, Reformation und Konfessionsbildung, 215. Er bezieht sich auf O. Brunner, Souveränitätsproblem und Sozialstruktur in den deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit, in: VSWG 50(1963)329-360.

35 Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei, 241. Vgl. hierzu die Darstellung des Wittenberger Bildersturms, ebd. 95ff.

36 »Die Mehrzahl der Forscher«, so meinte zuletzt Bernhard Rüth in seinem Forschungsüberblick, »hält daran fest, daß der 'gemeine Mann' der Träger der reformatorischen (evangelischen) Bewegung(en) war«; Rüth, Reformation und Konfessionsbildung, 222 (mit weiterer Literatur). - So auch noch H. Schilling, Die Stadt in der Frühen Neuzeit, München 1993, 96. Er unterstreicht, daß »es *communis opinio*[!] ist, daß sich die Stadtreformation als 'Bürgerbewegung' oder als 'Gemeindereformation' durchsetzte«.

37 Stralsund (1525), vgl. Christian Ketelhodts und seiner Amtsgenossen Rechtfertigungsschreiben, in: Stralsundische Chroniken, hg. v. G. Ch. F. Mohnike und E.H. Zober,

gepofel[40] werden, wie im Fall der Magdeburger Bilderfrevler, von zeitgenössischen Beobachtern immer wieder als Mittel distanzierender Beschreibung oder zum Zweck gezielter Diffamierung eingesetzt. Den Autoren geht es allerdings weniger darum, die jeweiligen Akteure unter rechtlichen oder sozialen Aspekten im städtischen Gesellschaftsgefüge zu verorten. Vielmehr erhält der auf diese Weise ins Spiel gebrachte »gemeine Mann« eine primär funktionale Bedeutung, um eine Konfliktsituation, das heißt die gewaltsame, illegale Entfernung von Bildern, aus internen Interessengegensätzen der Bürgergemeinde erklärbar zu machen. Deviante Einstellungen und Handlungsoptionen ergeben sich primär aus seiner antagonistischen Position zur städtischen Obrigkeit. So schildert beispielsweise Bartholomäus Sastrow die religiösen Auseinandersetzungen in Stralsund als einen Machtkampf zwischen Bürgeropposition und Rat:

> *Die 48., Roloff Moller mit seiner aufrurischen Rotte, aber gar zu geschwinde vnnd eiverich Evangelisch oder eigenwillig weren, wolten nur mit dem Kopffe hindurch ... Herr* Omnes *trang durch, vnnd der Rath, so vormals des rechten Vatters, jres alten Burgermeisters, getrewen Vormanungen nicht volgen wolten, musten den Stieffvatter, Herr* Omnes, *horen*[41]

Sastrows Schilderung gibt deutlich ein dichotomes Ordnungsmodell zu erkennen[42]. Chronikalische Darstellungen und Berichte wie diese lassen daher zwar weitergehende Rückschlüsse auf die sozialen und politischen Ordnungsvorstellungen ihrer Verfasser (und mittelbar der jeweiligen Adressaten) zu[43]. Als sozialhistorisch relevante Daten sind sie jedoch nur in sehr eingeschränkter Form verwertbar; ebenso große Vorsicht ist bei der Weiterverwendung anderer quellennaher Kategorien (Rat, Gemeinde, Bürgerausschuß, Aufruhr) geboten. Sie sind schon im 16. Jahrhundert relative starre

Stralsund 1833, 259.

38 Magdeburg (1524), vgl. Langhans, Historia, 170.

39 Wittenberg (1522), Antwortschreiben der Universität auf die Vorhaltungen des kurfürstlichen Rates wegen des Bildersturms, in: ARG 6(1908/09)449f.

40 Königsberg (1524), vgl. die Chronik des Freiberg von Mecklenburg, in: Tschakert, Urkundenbuch Preußen, 83 Anm. 1.

41 Bartholomäus Sastrow, Lauff seines gantzen Lebens, 40f.

42 In analoger Weise schildert Georg von Polentz, der samländische Bischof, den Königsberger Bildersturm (1524): »Herr Omnes« habe ohne Wissen und Befehl des Rates im Dom und in den altstädter Kirchen die Altäre und Bilder entfernt, vgl. Tschakert, Urkundenbuch Preußen, 62.

43 In der »Klageschrift« der Kleriker an der Goslarer St.Stefans-Kirche werden die ikonoklastischen Vorfälle ebenfalls als Aufruhr einer *bösen Rott* geschildert: *Es haben sich alle stende verkehrt / darum hat sich alle Bosheit gemehrt / Fanacia ist geboren / Justicia hat den Streit verloren / Veritas leidet not / Caritas ist schlagen tot* (...); vgl. »Klageschrift der S.Steffen Kirche«, in: Hölscher, Reformation in Goslar, 61f.



Abb. 14: Der von Luther aufgestachelte *gmeine man* übt den Aufruhr gegen Kirche und Adel. Holzschnitt, 1525, aus: *Eyn Warhafftig erschröckliche Histori von der Bewrischen vffrur*.

Begriffsgebilde eines kommunalen politischen Diskurses, der die sich überlagernden religiösen, sozialen und rechtlichen Konfliktlinien nur in verzerrter Perspektive wiedergibt[44].

Erst wenn man die Eigenart beziehungsweise diskursive Gebundenheit chronikalischer Überlieferung in Rechnung stellt, lassen sich von Fall zu Fall auch dieser Quellengattung konkrete Hinweise auf spezifische Handlungsträger entlocken. Daß dabei zumeist Handwerker eine tragende Rolle spielen wird niemanden verwundern[45]. In einigen zeitgenössischen Berichten werden darüberhinaus nicht nur spezifische Gewerbe, sondern vor allem die Gesellen einzelner Handwerkszweige für Ausschreitungen gegen das Kircheninventar verantwortlich gemacht. Dies gilt sowohl für Magdeburg,

44 Ehbrecht macht auf diese Traditionslinien aufmerksam, reflektiert sie allerdings nicht methodisch; vgl. ders. Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte. - Ähnlich muß man wohl auch die »republikanische« Mentalität (Schilling) des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadtbürgers beurteilen; vgl. zuletzt Schilling, Die Stadt in der frühen Neuzeit, 89ff. - Zur rechtlichen und verfassungstheoretischen Diskussion in städtischen Gemeinwesen des späten Mittelalters, vgl. allgemein: U. Meier, Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994.

45 Michalski, Phänomen Bildersturm, 79.

wo in drei unterschiedlichen Fällen jedesmal *das handwergk gesellig* als Hauptverantwortlicher genannt wird, oder auch für Stralsund, wo an einem »blauen Montag« *viel loses volckes und mennigerlei handwercksgesellen, der hier auch oft über etzliche hundert ist,* die religiösen Spannungen zum Ausbruch bringen[46].

Die Gegenprobe, allein bezogen auf Fälle, wo die (Berufs-)Gruppenzugehörigkeit bekannt ist, scheint diese Aussagen zu bestätigen. In Lemgo (1531) sind neben Handwerksgesellen auch auswärtige Kramer und einige namhafte Bürger am Bildersturm beteiligt[47]. Die Bilderstürmer von Magdeburg (1524) gehörten - sofern sie namentlich bekannt wurden - dem Schmiedehandwerk an[48]. In Riga (1524) zerschlagen jugendliche Mitglieder der Schwarzhauptkompagnie den von ihnen unterhaltenen Altar[49]; in den Untersuchungsakten der Vorgänge in Torgau (1523) und Wolkenstein (1525) werden Gesellen und Bürgersöhne als Kloster- beziehungsweise Kirchenstürmer genannt[50]. In diesen Zusammenhang gehört auch eine Anweisung des Braunschweiger Rates, die unmittelbar vor dem Bildersturm des Jahres 1528 erfolgte und die Schulmeister sowie die Hauptleute bestimmter Stadtviertel aufforderte, dafür Sorge zu tragen, daß sich die Handwerksknechte aller »stürmischer

46 Der Chronist der Göttinger Vorgänge vermerkt ebenfalls, daß es zuallererst *Wolltuch-Knaben* ... gewesen seien, die Luthers Schriften gekauft und gelesen hätten, vgl. Mörke, Rat und Bürger, 150f. - Schon in vorreformatorischer Zeit ist Neigung zu antiklerikalen Aktivitäten bei Gesellen offenbar ausgeprägt: 1480 wird in Wismar der Altar der Bäckergesellen in der Kirche St. Nikolai bei einem Heiligenspiel erheblich beschädigt (*myt mycht unde wald ghescharet unde in den caracterenn tobroken*). Bischof Johann von Ratzeburg erklärt ihn daraufhin für entweiht. Vgl. Neumann, Geistliches Spiel, 777. - Erinnert sei an dieser Stelle auch an den Baseler Knecht, der 1391 ein Christophorus-Bild »bestrafte«, siehe oben S. 126.

47 So stellt es eine Stellungnahme des Lemgoer Rates gegenüber dem lippischen Grafen Simon V. dar; StaatsA Detmold, L 29 B I, fol.6. - Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 92f.; Jörg-Michael Rothe, Meinheit - Gemeinheit - Gemeinde, (M.A., Ms.) Bielefeld 1990, 98ff.

48 Langhans, Historia, 150f. - Zur sozialen Verortung der ikonoklastischen Handwerksgesellen vgl. D.C. Brandt, The city of Magdeburg before and after the Reformation, Washington 1975, 174ff.; Eggert, Städtische reformatorische Bewegungen, 201.

49 L.Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Leipzig 1921 (Repr. Aalen 1964); ferner Michalski, Phänomen Bildersturm, 122.

50 Torgau (1523): vgl. das Bittschreiben an Friedrich den Weisen vom 30. April 1525, StaatsA Weimar, Reg.N.840, fol. 30-31, abgedruckt bei F.Doelle O.F.M., Der Klostersturm von Torgau im Jahr 1525, 109-111; E.Henze, Geschichte der ehemaligen Kur- und Residenzstadt Torgau, Torgau 1925, 127. - Wolkenstein (1525), vgl. die Untersuchungsakten HStA Dresden, Loc. 9135 Copial im Amt Wolkenstein fol.5-13, teilweise abgedruckt in: W.P. Fuchs (Hg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Bd.2, 1942, 500-501.

und gewalttätiger« Ausfälle gegenüber Klerus und Kirche enthalten[51]. Der recht ausführlich dokumentierte Fall des Augsburger Schuhmacherknechtes Leonhard, kann schließlich einige Anhaltspunkte dafür liefern, weshalb gerade Handwerksgesellen und -knechte so anfällig für bilderfeindliche Affekte erscheinen.

Der nächtliche Bilderfrevel des Jahres 1524 zeigte für den Chronisten der Reformationsjahre in Augsburg, den Benediktinermönch Clemens Sender, und vermutlich nicht nur für ihn, Signalwirkung.

> *Am 13. tag aprilis in der nacht hat Jerg Reslin, ain schuoster, mit seinem knecht alle tafflen, den todten zuo gedechtnus gemacht und gemalt, mit den figuren, crucifix, ölberg, unser lieben frauen und den hailigen bildnus geziert, mit kiepluot auff dem kirchoff und creutzgang zuo unser liebe Frauen vermeilgt, geplindt und verwiest*[52]

Dies war ein alarmierender Zwischenfall, der aus der Sicht des Autors bestätigte, daß *zu Augspurg die Lutherei fast zugenommen und ketzerei überhandt* gewonnen hatte. Auch der Rat nahm die *schmelich geunsauberung* des Bildwerks nicht als Bagatelldelikt übereifriger Bürger hin, sondern ließ nach den verdächtigten *buoben* fahnden, damit der Gewaltakt *billich gestraft werden soll*[53]. Gefaßt wurde einen Monat später allerdings nur der Schuhmacher selber, der für das Vergehen seines Knechtes zur Rechenschaft gezogen und für ein Jahr der Stadt verwiesen wurde[54]. Seine Aussagen ermöglichen zugleich einen genaueren Blick auf die Vorgeschichte des Falles und die Rolle, die der Handwerksknecht darin spielte.

Als Anstifter des nächtlichen Bilderfrevels sei nicht er, der Schumacher anzusehen, sondern ein abtrünniger Kleriker, der eine zeitlang mit in seinem Haus lebte, regelmäßig Unterweisungen in der Bibellektüre vornahm und immer wieder warnte, *wie die bilder und götzen nichts seyn allein abtgotterei*[55]. Dadurch habe sich sein Knecht Leonhard offenbar zu solchem *mutwillen* anreizen lassen. Schon vor der Tat hatte dieser ihm gegenüber mehrfach geäußert: *Meister, wenn ich ain blut hette wolt ich die abbtgötterey alle abthun, er weste wol das er gar ain Eer vnd dienst daran thette*[56]. In der besagten Nacht

51 K. Jürgens, Die Reformation in der Stadt Braunschweig von den Anfängen bis zur Annahmen der Kirchenordnung, in: Die Reformation in Braunschweig, Festschrift 1528-1978, Braunschweig 1978, 25-70; Mörke, Rat und Bürger, 132.

52 Clemens Sender, Chronik von Augsburg, in: Deutsche Städtechroniken XXIII, 155.

53 StA Augsburg, Rathsdecrete (1524), fol. 54'.

54 Der Schuhmacher gab bei der Vernehmung an, er sei deswegen aus der Stadt gewichen, weil *das plut in seinem hause gewesen, das man an die pildnusse gesprengt hette*. Vgl. StA Augsburg Urgichten, Sammelakt »Bilderstürmer«, 1524 Mai 10.

55 StA Augsburg, Urgichten, Sammelakt »Bilderstürmer«, 1524 Mai 8.

56 Ein anderes Mal habe Leonhard gesagt: *Meister wan ich ain plut hett, wolt ich die heiligen mit malen / und in gebeten, das er in ain blut soll lassen holen*. Der Schuhmacher lehnt

habe der Knecht schließlich sein Vorhaben in die Tat umgesetzt: *Der gemelte Leonhard (und ain schneidergesell) hab die biltnussen auf dem kirchoff bey unser frawen mit dem blut besprengt. Er* [der Schumacher] *sey aber nit dabey gewesen.* Das Verschwinden seines Knechtes habe er erst am folgenden Tag bemerkt. Aus Furcht, wegen dieses Frevels belangt zu werden, habe er ebenfalls die Stadt verlassen.

In der Version des Schumachers trägt der nächtliche »Bildersturm« der Gesellen alle Anzeichen einer von langer Hand geplanten reformatorischen Propagandaaktion[57]. Scheinbar nutzten die Missetäter ihren spezifischen sozialen Status, der sie dem direkten Zugriff der städtischen Ordnungsinstanzen entzog, um reformatorischen Forderungen auf ihre Weise in der Öffentlichkeit Ausdruck zu verleihen. Zweifellos spielte dabei nicht nur die lückenhafte Wirksamkeit städtischer Strafgerichtsbarkeit und die räumliche Mobilität der Handwerksgesellen eine Rolle, sondern auch ihr meist jugendliches Alter, das ihnen einerseits juristische Freiräume zubilligte und sie andererseits zum Zusammenschluß in alters-, handwerks- und geschlechtsspezifischen Gruppen und Verbänden herausforderte[58]. Das Aggressions-

ab, aber an seiner statt holt sein *buob* ihm das Verlangte. Vgl. StA Augsburg, a.a.O., 1524 Mai 11. - Die Pointe des »ikonoklastischen« Angriffs beruhte auf der symbolischen Bedeutung des Blutes. Die engagiert geführte theologische Bilderdebatte des 15. Jahrhunderts und eine breite legendarische Tradition zur Geschichte »blutender« Christus- und Marienbilder haben der polemischen Absicht der Akteure darüberhinaus einen entsprechend günstigen Resonanzboden verschafft. In den Augen des Betrachters verwandelten sich die blutverschmierten Darstellungen unweigerlich in »verletzte Kultbilder«, was - zumindest im Fall von Epitaphien - Anlaß zu irritierten Reaktionen gegeben haben dürfte.

57 Der Zwischenfall ist Bestandteil einer Reihe von antiklerikalen »Delikten«, die sich im Frühjahr 1524 in Augsburg ereigneten, vgl. StA Augsburg, Urgichten, Sammelakt »Bilderstürmer« 1524 Januar 13; 1524 Mai 8; 1524 Mai 10.

58 »Für die Heranwachsenden stellten diese jugendlichen Freiheiten, die gemeinsam ausgeheckten und durchgeführten Unternehmungen und Streiche einen gemeinschaftsbildenden, quer zu den etablierten sozialen Hierarchien stehenden Erlebnis- und Erfahrungshorizont dar, dessen sozialintegrative Wirkung mit dem Übergang zum Erwachsenendasein und der Übernahme besitz- und statusdifferenzierender Rollen nur ganz allmählich verblaßte«, vgl. Norbert Schindler, Nächtliche Ruhestörung. Zur Sozialgeschichte der Nacht in der frühen Neuzeit, in: ders. Widerspenstige Leute, Ffm. 1992, 228. Allgemein: Michael Mitterauer, Sozialgeschichte der Jugend, Ffm. 1986; Hagen Bastian, Mummenschanz, Ffm. 1983, 46-51; Natalie Zemon Davies, Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt, Ffm. 1987, 114ff.; für die Stadt Lyon und ihr Umland: J.P. Gutton, Confraternities, Curés and Communities in rural areas of the diocese of Lyons under the Ancient Régime, in: Kaspar v. Greyerz (Hg.), Religion and society in early modern Europe 1500-1800, London 1984; Richard C. Trexler, Ritual behavior in Renaissance Florence: Adolescens and salvation in the Renaissance, in: Ch. Trinkaus/ H.A. Oberman (Hgg.), The pursuit of holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, London 1974, 200-264.

und Gewaltpotential, das die männliche Jugend infolge ihrer mit provozierender Offenheit ausgetragenen Rollen- und Statuskämpfe entwickelte, scheint dem reformatorischen Wandlungsprozeß jedenfalls zusätzliche soziale Dynamik in erheblichem Umfang verliehen zu haben[59].

Rund ein Drittel der ikonoklastischen Delikte im Norden wurden von jugendlichen Tätern entweder verübt oder mithilfe ihrer Beteiligung durchgeführt[60]. Neben den Gesellenverbänden bildeten vor allem die Studenten der Universitätsstädte einen ständigen Unruheherd[61]. Dies war einerseits wiederum durch ihren sozialen und juristischen Sonderstatus bedingt; andererseits spielten auch eine humanistische Aufbruchstimmung zu Beginn des 16. Jahrhunderts und die Zustimmung, die die Reformforderungen Luthers gerade bei vielen Studenten fanden, eine ausschlaggebende Rolle. Während sich an der Kölner Hochschule der altgläubige Lehrkörper gegenüber protestantischen Neuerungen behaupten konnte[62], verhalfen die Aktivitäten studentischer Gruppierungen in Erfurt und Wittenberg den Ansätzen der lokalen reformatorischen Bewegung zum öffentlichen Durchbruch. So gingen dem sogenannten Erfurter Pfaffensturm (1521) gezielte Störaktionen der Studenten voran, die - sozusagen gegen den Muff der scholastischen Tradition gewandt - die Bilder von Heiligen und Angehörigen des Lehrkörpers förmlich aus den Matrikeln der Universität tilgten[63]. Im Rahmen einer

59 Die Rolle der (männlichen) Jugend in der Reformationszeit gehört zu den ungeschriebenen Kapiteln der Reformationsforschung. Über den Zusammenhang von Gewaltausübung und jugendlicher Statusinkonsistenz in der städtischen Gesellschaft vgl. Robert Muchembled, Die Jugend und die Volkskultur im 15. Jahrhundert. Flandern und Artois, in: P. Dinzelbacher / H.-D. Mück (Hgg.), Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, Stuttgart 1987, 35-58; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 304-308.

60 Treptow (1521); Wittenberg (1522); Lübeck (1523); Königsberg (1524); Magdeburg (1524); Wolkenstein (1525); Stettin (1525); Torgau (1525); Stralsund (1524); Soest (1527); Braunschweig (1528); Goslar (1528); Göttingen (1529); Lemgo (1532); Hildesheim (1542); Merseburg (1546); Xanten (1566); Burgsteinfurt (1591). - Von Interesse ist in diesem Zusammenhang auch eine Verordnung der Stadt Ulm aus dem Jahr 1518, die ikonoklastische Aktivitäten unter Androhung einer Geldstrafe verbietet und ergänzend hinzufügt: *Ud wo/dj jungen knabn, so straffber/ würd, die straff nit zu geben het, so solln/und müssen die ire voreltern on alle/widerred geben ud bezaln*; vgl. StA Ulm A 3680, fol 103, Nr.94, abgedruckt in: Meisterwerke Massenhaft, Ausst.-Kat., Stuttgart 1993, 477. - Zur Rolle von Jugendlichen in der Schweiz bzw. Oberdeutschland vgl. Eire, War against the Idols, 163.

61 Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 305f.

62 R.W. Scribner, Why was there no Reformation in Cologne?, in: Bull.of the Institute of Historical Research 39(1976)217-41; Erich Meuthen, Die alte Universität, Köln/Wien 1988, betont gegenüber Scribner den institutionellen Reformwillen des Lehrkörpers.

63 Ulman Weiß, Die frommen Bürger von Erfurt, Weimar 1988, 148.

weiteren Aktion vernichteten sie eine gedruckte Ausgabe der päpstlichen Bannbulle gegen Luther[64].

Auch in den schnell über den lokalen Rahmen hinaus publik werdenden Wittenberger Ereignissen (1522) spielten Studenten eine Schlüsselrolle. Gemeinsam mit einigen reformatorisch gesinnten Bürgern heizten sie die antiklerikale Stimmung durch Störungen der Messe, nächtliche Tumulte und Spottgesänge sowie die Verbreitung anonymer Schmähzettel immer wieder an, um schließlich bei dem - nicht zuletzt von Seiten der Universität provozierten - Bildersturm tatkräftig mitzuhelfen. Dem Rat waren - laut Stellungnahme gegenüber dem sächsischen Kurfürsten - die Hände gebunden: Zwar wurden einige studentische Aufrührer arrestiert, da sie aber im Besitz von Privilegien waren, kam es nie zu einer Verurteilung[65].

Gelegentlich wurde die aggressive Konfliktstrategie jugendlicher Verbände und Korporationen auch bewußt zur strategischen Waffe im konfessionellen Widerstreit der Parteien umfunktioniert. So schlug der Versuch eines Klostervorstehers der Magdeburger Franziskaner, sich durch eine Anzahl gedungener Schmiedeknechte den Forderungen seiner Gemeinde zu erwehren, in eine derart wohl nicht vorgesehene, aber unausweichliche Konfrontation mit den eigentlich in der Klosterkapelle »ansässigen« Schneidergesellen um. Der sich lebhaft entwickelnde Bandenkrieg der beiden Gesellengruppen zog eine Reihe weiterer antiklerikaler Ausschreitungen nach sich, denen zahlreiche Bilder und andere kirchliche Ausstattungselemente zum Opfer fielen[66].

Der vergleichende Blick auf einzelne, in der Deformierung oder Entfernung von Bildern kulminierende Konflikte, vermittelt nicht allein ein Verständnis dafür, in welcher Weise machtpolitische Auseinandersetzungen zwischen Bürgergemeinde und Rat, beziehungsweise Bürgergemeinde und kirchlichen Institutionen von ständischen (Beruf, Familie, Herkunft) geschlechts- oder alterspezifischen Bezugssystemen überlagert wurden[67]. Die Frage nach den

64 Robert W. Scribner, Die Eigentümlichkeit der Erfurter Reformation, in: Ulman Weiß (Hg.), Erfurt 741-1992, Weimar 1992, 244.

65 Zur Beteiligung von Studenten an antiklerikalen Aktionen vgl. Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung, ARefG 5/6(1908/09) 268f; ebd., 272; ebd., 440; ebd., 446; Eire, War against the idols, 62ff. - Zu den Problemen der Strafverfolgung: Müller, Wittenberger Bewegung, ebd., 274.

66 Sebastian Langhans, Historia, 167; Hülße, Reformation in der Stadt Magdeburg, 100f. Aufgrund einer ähnlichen Konkurrenzsituation eskalierten 1528 auch die Streitereien zwischen Bürgersöhnen und den »Jungmännern« des Paderborner Stiftsklerus; vgl. Heimann, Gegenfeste, 175; Schröer, Reformation in Westfalen, II 298f.; Hamelmann, Geschichtliche Werke 2, 104.

67 Bei dem Versuch, schichtenspezifische Interessenbündnisse innerhalb der reformatorischen Partei zu rekonstruieren oder machtpolitischen Konstellationen zwischen Rat und Bürgergemeinde als Basismechanismen reformatorischer Umwälzungsprozesse

rechtlichen und sozialen Handlungsvoraussetzungen der Täter liefert zugleich einen Indikator für die offenbar noch gering ausgeprägte Kohäsions- und Anziehungskraft schichtenspezifischer Identitäten.

So gilt - wie wir sahen - zwar vielen der sozial etablierten Beobachter der tätliche Angriff auf Heiligenbilder als untrügliches Indiz einer Reformation »von unten«. Die weitverbreitete Stigmatisierung solcher »frevelhafter« Handlungen als Taten *loser Buoben* oder des *gemeinen pofels* hat allerdings zahlreiche Angehörige der bürgerlichen Elite und selbst Adelige nicht daran zu hindern vermocht, entsprechende »plebejische« Verhaltensweisen (Ullmann) aufzugreifen und zu imitieren. So heftete ein junger Kaufmann aus Riga 1524 in einer Lübecker Kirche einen Papierstreifen mit »Wehe«-Rufen an ein Altarbild, ein Scherz, der über den unmittelbaren moralischen Reformappell an den Klerus weit hinaus wirkte[68]. In der Umgebung von Wolkenstein griff 1525 der Sohn eines Dorfrichters zum Berghammer, verunstaltete ein Kruzifix und warf es anschließend ins Wasser[69]. Wie schon in Göttingen 1528[70] blieben auch in Soest (1527) und Hildesheim (1547) zwei ikonoklastische Missetäter wohl nur deswegen von einer strengeren Strafe verschont, weil sie Fürsprecher beziehungsweise Bürgen stellen konnten. Der minderjährige Johann Klebolte aus Soest hatte das Kruzifix an einem Stadttor entfernt »und spöttische Dinge damit getrieben«[71]. Der Sohn eines Hildesheimer Bürgers, Sanders Bruns, hatte eine Paulus-Statue geköpft und dieser sowie einem ebenso beschädigten Petrus-Bildnis Totenköpfe aufgesetzt[72]. Deutliche Mißbilligung spricht schließlich auch aus dem Bericht über die obrigkeitlich durchgeführten »Zweiten Reformation« in den Kirchen der Grafschaft Bentheim, wo die Söhne Graf Arnolds II. 1591 die zuvor offiziell entfernten kirchlichen Bilder als »Götzen« verbrannten[73].

In allen diesen Fällen, ging es den Tätern offensichtlich weniger darum, einen allgemeinen Aufruhr auszulösen oder einen massiven Bildersturm

nachzuspüren, wurde der Blick von den Akteuren konkreter Konflikte häufig abgelenkt. Die hier zum Teil ausführlich geschilderte Rolle alters- beziehungsweise berufsspezifischer Verbände ist als eine Möglichkeit anzusehen, zu einem differenzierteren Verständnis der internen Vorgänge des städtischen Sozialsystems in Zeiten religiöser Legitimationskrisen zu gelangen. Die Bedeutung langfristiger, säkularer Veränderungen soll damit nicht in Abrede gestellt werden.

68 Jannasch, Reformationsgeschichte Lübecks, 111.

69 Fuchs, Akten zur Geschichte des Bauernkrieges, II 500.

70 Die beiden Bürgersöhne Hans Ecken und Paul Vider hatten »in verbotener Zeit ... Wurst gegessen«. Ihre Väter bürgten für sie und zahlten eine Geldstrafe; vgl. Volz, Die Reformation in Göttingen, 56.

71 Deutsche Städtechroniken 24 (1969) 152.

72 Vgl. Oeldecop, 284f. Sanderns Bruns ist wahrscheinlich Sohn des damaligen Stadtschreibers, Johannes Bruns, vgl. Bertram, Geschichte des Bisthums Hildesheim, 166.

73 Schröer, Reformation in Westfalen, I 460.

zu initiieren. Vielmehr scheinen sie bewußt ihre stadtbürgerliche beziehungsweise adelige Reputation in die Waagschale geworfen zu haben, um mit den propagandistischen Waffen eines militanten Antiklerikalismus der Reformation zum Durchbruch zu verhelfen. Die Veränderung machtpolitischer Konstellationen oder die Beseitigung sozialer Mißstände spielte für sie, wie auch für die Gesellenverbände allenfalls eine sekundäre Rolle. Gegen eine generalisierende Interpretation ikonoklastischer Aktionen in die eine oder andere Richtung, sei es als Ausdruck eines radikalisierten religiösen Spiritualismus, als sozialer Protest oder »revolutionärer« Akt, spricht einmal mehr auch die Selektivität, mit der die Akteure vorgingen.

Wappenschilde und Epitaphien als Repräsentationsobjekte familiärer Ehre wurden nur selten zur Zielscheibe für bilderstürmerische Handlungen bestimmt. Wenn dies geschah, wie in Münster (1534), wo die Memorialbilder eines Domherren und einer Äbtissin sowie das Wappen des Fürstbischofs zu Symbolen des Schmachs und der Ehrlosigkeit umgestaltet wurden, so konzentrierten sich die Attacken auf Angehörige des Klerus: Beispiele hierfür finden wir auch in Magdeburg (1524), Stralsund (1525), Hameln (1564) und Marburg (1605)[74].

In geringerem Maße als Bilderstürmer in den oberdeutschen und Schweizerischen Städten, zeigten sich die Akteure des Nordens am materiellen Wert der von ihnen erbeuteten »Götzen« interessiert. Hinweise auf einen ideologisch bedingten Kurzschluß, der die Entfernung der »toten Bilder« mit der Sorge um das Wohlergehen der »lebendigen Bilder« rechtfertigt, finden sich nur hin und wieder[75]. Doch selbst wenn die wortgewandte Klage vieler

74 Zu Münster vgl. Warnke, Durchbrochene Geschichte, 85; Magdeburg: Langhans, Historia, 150f.; Hameln: Hamelner Urkundenbuch, II 639; Stralsund: Uckeley, Werdegang der kirchlichen Reformbewegung, 68; Marburg: M.Müller, Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms, 75f. u. 97ff. - 1529 forderten die evangelischen Prädikanten Martin Bucer, Caspar Hedio und Matthias Zell den Rat von Straßburg auf, dafür Sorge zu tragen, daß neben dem »Götzendienst« auch der »heidnische Brauch«, Familienwappen an die Kirchenwände zu hängen, abgestellt werde; vgl. Christensen, Patterns of iconoclasm, 116 (zit. Sebastian Brant, Chronik und Martin Bucer, Schriften, II 554). - Im August 1531 randalierte eine Gruppe von 30 Protestanten in einer Vorstadtkirche von Genf: Sie schossen eine Glocke vom Kirchturm, demolierten ein Bildnis Marias und hinterließen eine Zeichnung, die einen Bär (Wappentier Berns) zeigte, der auf das Wappen Savoyens defäktiert, vgl. Eire, War against the idols, 128.

75 Diese Formel hatte - wie in Kapitel II aufgezeigt wurde - Andreas Karlstadt zu einem Angelpunkt seiner Argumentation für ikonoklastische Maßnahmen gemacht; vgl. ders, *Von abthieung der bylder*, BIII^v-BIV. Siehe hierzu auch unten, S. 247f. - In Bugenhagens Kirchenordnungen fehlt bezeichnenderweise eine vergleichbare Formulierung; so beispielsweise in der Kirchenordnung Hamburgs (1529), hg. v. Hans Wenn, Hamburg 1976, 122. Dagegen heißt es in der *Ordinanz* der Stadt Soest (1532): *Von den toten Bildern weg sollen wir uns lieber den lebendigen Heiligen zuwenden, den Armen, sie kleiden und speisen;* vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 76. - Ullmann, Bildersturm

Domkapitel und Konvente über die habgierige *spoliierung* (Plünderung) ihrer Kirchenzierden in Einzelfällen zutreffend gewesen ist, so kam es hier doch nicht zu dem anderenorts üblichen, öffentlichen Ausverkauf kirchlicher Besitzstände[76]. Eine Ausnahmesituation scheint nur den Rat der reformierten Stadt Bremen (1546) zu einer vergleichweise eigennützigen Bildentfernung genötigt zu haben: Unter erheblichen äußeren Druck durch die herannahenden kaiserlichen Truppen geraten, beschloß man, die kostbaren Bronzestatuen der Domkirche zu Geld zu machen[77]. Auch in diesem Fall war also mit dem »Bildersturm« keineswegs eine soziale Umverteilung der materiellen Güter bewerkstelligt oder gar nur beabsichtigt worden.

Mit anderen Worten: Soziale Randständigkeit ist kein idealtypisches Merkmal des Bilderstürmers in den niederdeutschen Städten beziehungsweise in den Städten des Hanseraums gewesen. Ebensowenig war die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Handwerk ausschlaggebend für eine ikonoklastische »Karriere«. Wenn ein Handwerk allerdings Schrittmacherfunktion im Verlauf eines städtischen Reformprozesses übernahm, wie dies von der stadtgeschichtlichen Forschung am Beispiel politisch benachteiligter Zünfte in einigen norddeutschen Städten herausgearbeitet wurde, ergab sich damit auch häufig eine Rekrutierungsbasis für bilderfeindliche Akteure[78].

und bildende Kunst, 48f. leitet - freilich auf mehr als abenteuerliche Weise - aus dieser Verbindung von Bilderkritk einerseits und der Verurteilung des Bettelwesens andererseits, folgende Forderung ab: »Der Arbeiter sollte befreit werden von den Fesseln der Leibeigenschaft«.

76 So beklagte sich das Kapitel der Stiftskirche in Höxter 1548 über die Plünderung des Gotteshauses (1533): *Fiele bilder oder statuas* [...] *gleich als were es auff dem schnellenn Markte gewesen, an irem silber, golde, krallenn, sampth, seidenn unnd ander tuch denudirth, auch itzliche verbrenneth;* vgl. Kl. Löffler, Zur Reformationsgeschichte der Stadt Höxter, in: WZ 70(1912)267. - Der Verkauf von Heiligenstatuen als Brennholz an Arme und Bedürftige ist aus Basel (1529), Ulm (1531), Biberach (1531), Memmingen (1531), Genf (1535) und Leiden (1566) bekannt. In Regensburg wird der »Götzenverkauf« 1538 vom dortigen Dommesner persifliert, vgl. L. Theobald, Die Reformationsgeschichte der Reichsstadt Regensburg, o.O. 1980, I 289.

77 Auch in diesem Fall mag freilich der Hinweis auf den »gemeinen Nutzen« ebenso wie bei den zahlreichen Klosterstürmen von der reformierten Obrigkeit billigend in Kauf genommen worden sein; vgl. G.Bessell, Bremen. Geschichte einer deutschen Stadt, Leipzig 1935, 173.

78 So werden in Stralsund (1525), »Bootsknechte«, »Schmiedeknechte«, »Bodekerknechte« und »Bruwerknechte« als Beteiligte genannt, vgl. Schildhauer, Stralsund, Rostock, Wismar, 185 und Ehbrecht, Köln - Onsabrück - Stralsund, 38f. bzw. 55ff. - In Magdeburg (1524), Schmiede- und Schneidergesellen, vgl. Brandt, City of Magdeburg, 144ff. - In Göttingen (1529) die sogenannten »Neuen Wollenweber«, vgl. Moeller, Reformation, 495ff. und Mörke, Rat und Bürger, 151f. - In Soest (1532) die »Eidgesellen« und Schützengesellschaften, vgl. Ehbrecht, Reformation - Sedition - Kommunikation, 268-75. - Zu Lippstadt (1531) vgl. Schüpp, Handlungsspielräume einer Bürgerschaft, 269 u.278.

Von einzelnen, aus solchen bilderfeindlichen Gruppierungen herausragenden »Rädelsführern« ist bekannt, daß sie neben ihrer beruflichen Tätigkeit ein politisches Amt ausübten oder zumindest über ein gewisses Maß an sozialer Reputation verfügten. Bei der von Bilderstürmen begleiteten Einführung der Reformation in den Kirchen der Stadt Münster (1532) spielte beispielsweise der Bürgermeister Bernd Knipperdollick, ein Tuchmacher, eine führende Rolle[79]. Wie Knipperdollinck, betätigten sich auch in Wittenberg, Königsberg, Stettin, Torgau, Zerbst, Goslar, Lippstadt und Herford politisch »engagierte« Handwerksmeister, Ratsmitglieder oder namhafte Bürger als Wortführer bilderstürmerischer Gruppen[80]. Der Münsteraner Knipperdollinck liefert auch in anderer Hinsicht ein anschauliches Beispiel für den taktische Einsatz stadtbürgerlicher Privilegien im Kampf gegen die »Götzen«: Schon während einer Schwedenreise 1524 soll er in Stockholm einen Bildersturm inszeniert haben[81]. Geschützt vor dem Zugriff der örtlichen Strafgerichtsbarkeit haben von auswärts zugereiste Ikonoklasten in Wittenberg, Lübeck, Soest, Zerbst oder Lemgo immer wieder versucht, ihre Botschaft in der Bevölkerung zu verbreiten[82].

79 J. Prinz, Bernd Knipperdollinck und seine Sippe, in: Westfalen 40(1962)96-116; Schröer, Reformation in Westfalen, II 334 u. 368f.; Warnke, Durchbrochene Geschichte, 71.

80 In Wittenberg war es der Weißgerber Leonhard Knodel, vgl. Müller, Die Wittenberger Bewegung, ARefG 5/6 (1908/9)450. - In Königsberg der Kupferschmied Hans Schleff, vgl. Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, I 223. - In Stettin gelten ein Apotheker und ein Münzmeister als Köpfe der reformatorischen Bewegung, vgl. Wehrmann, Geschichte der Stadt Stettin, 160. - In Torgau müssen sich der Stadtkämmerer und der Büchsenmeister vor dem Herzog wegen des Klostersturms verantworten, vgl. Doelle, Klostersturm von Torgau, 42f. - Als Wortführer der Zerbster protestantischen Partei gilt der Gastwirt Severin Stendal, vgl. Becker, Geschichte der Stadt Zerbst, 68. - In Goslar werden zwei als *Vollmächtige der Gemeine* genannte Bürger, Johan Weidemann und Johann Wegener (beide bekleideten das Bürgermeisteramt), beschuldigt, eine führende Rolle beim Bildersturm 1528 übernommen zu haben. Auch ein Sproß der prominenten Goslarer Familie Brandes, Tilo, wird genannt. Vgl. Hölscher, Geschichte der Reformation, 18 u. 61f. - In Lippstadt wird Rogner, der vormalige Bürgermeister, wegen aufrührerischer Händel der Stadt verwiesen; weitere namhafte Bürger erhalten Arreststrafen bzw. müssen Urfehde schwören, vgl. Schüpp, Handlungsspielräume, 277. - In Herford führt der Gildemeister Peter Schwertfeger zusammen mit dem evangelischen Prediger und dem Scharfrichter die bilderstürmerische Gruppe in die Münsterkirche, vgl. Cohausz, Anmerkungen zum Bildersturm, 218.

81 Vgl. Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs in Münster, Münster 1880, 82f.

82 Über die Erfurter Studenten in Wittenberg, vgl. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Arch.Ref.Gesch. 5/6(1908/9)274. - Lübeck: Über einen Kaufmann aus Riga, Jannasch, Reformationsgeschichte Lübecks, 111 beziehungsweise den bilderfeindlichen Hans Brackrogge aus Stralsund, vgl. Kretzschmar, Neue Beiträge, in: MittVerLübGesch 13(1919)159. - Soest: hier hatte sich Wilhelm Sporenmecker aus Kalkar 1537 an einem Altarbild vergangen, vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 102. - Lemgo: Bürgermeister

Einen nachweislichen Hang zu bilderfeindlicher Agitation und eine entsprechende Anfälligkeit für ikonoklastische Aktivitäten zeichnet ferner die Gruppe städtischer Prädikanten und Schulmeister aus. Zwar bewahrheitet sich nur in seltenen Fällen die These, daß prominente Reformtheologen, die vehement für die »Säuberung« des Kirchenraums eintraten, bei der praktischen Umsetzung ihrer Forderungen ebenso tatkräftig Hand anlegten. Dennoch standen bei einigen Bilderstürmen der Reformationszeit die Prädikanten der ersten Stunde und vor allem die die »Zweiten Reformation« vorantreibenden Hofprädikanten mit in der vordersten Reihe, wenn es darum ging, die »Götzen« des alten Glaubens »abzutun«. In direkter Form waren beispielsweise der Goslarer Prediger Antonius Corvinus, der 1529 fünf »wundertätige« Bilder vom Kirchhof seiner Pfarrei entfernte, der in Herford tätige Johann Dreier und der ehemalige Augustiner Gysbert von Neukirch in Wesel (1542) an entsprechenden Maßnahmen beteiligt[83].

Pragmatische Überlegungen und ihr Selbstverständnis als »Streiter des Wortes« dürften dagegen für die Haltung der passiven Mehrheit protestantischer Prediger, die sich auf ikonoklastische Verbalattacken beschränkten, den Ausschlag gegeben haben. Städtische Magistrate und Landesherren griffen, wie sich an Maßnahmen gegen Andreas Karlstadt oder Johannes Amandus ablesen läßt, erst dann zur harten Strafe des Stadt- beziehungsweise Landesverweises, wenn einer aufrührerischen Predigt das illegale »Kirchenbrechen« folgte[84]. Andererseits war die Position vieler Prädikanten ohnedies

und Rat sprechen in ihrer Mitteilung an Graf Simon V. u.a. von »fremden Kramern«, vgl. Rothe, Meinheit - Gemeinheit - Gemeinde, 100. Über Wittenberger Bilderstürmer in Zerbst (1522), siehe unten S. 243ff.

83 Zu Corvinus in Goslar vgl. Hölscher, Reformation in Goslar, 60; und die von dem Prädikanten selbst verfaßte Darstellung: *Wahrhafftiger Bericht daß das Wort Gottes ohne tumult und one schwermerey zu goslar gepredigt wird*, Goslar 1529. - Zur Beteiligung Johann Dreiers in Herford (1532), L. Hölscher, Reformationsgeschichte Herfords, 25ff. - Gysbert von Neukirch läßt 1542 ostentativ ein Kultbild des Antonius in Wesel verbrennen, vgl. Stempel, Die Reformation in der Stadt Wesel, 120. - In der Gemeinde Ottenstein im Hochstift Münster, läßt um 1550 der dort tätige evangelische Pastor ein Gnadenbild der hl.Jungfrau »begraben«, um der Wallfahrt ein Ende zu setzen; vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, II 134. - Beteiligungen an ikonoklastischen Vorgängen sind außerdem noch für Geistliche in Waldeck (1532), Münster (1532), Warendorf (1533), und Hamm (1553) nachweisbar.

84 Die Ausweisung Karlstadts aus Sachsen erfolgte im August 1524, vgl. H.Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1968; V.Joestel, Soziale und politische Implikationen des Wirkens von Andreas Bodenstein von Karlstadt als radikaler reformatorischer Prediger in Thüringen zwischen 1522 und 1524, Leipzig 1991. - Johannes Amandus war als Prediger zunächst in Königsberg (1524) maßgeblich an der Vorbereitung des Bildersturms beteiligt, vgl. Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, I 223. Ein Jahr später wurde er wegen bilderfeindlicher Agitation aus Stolp ausgewiesen, vgl. Helmuth Heyden, Kirchengeschichte Pommerns, Köln 1957, 206.

wirkungsvoll genug, um auf eine Entfernung »ärgerlicher Bildnisse« zu drängen: So verbot die Stadtordnung von Hannover (1534) zwar das unkontrollierte und unautorisierte »Bilderstürmen« in den Kirchen, räumte aber gleichzeitig ein, »religiös anstößige Bilder [...] auf Ansuchen der Prädikanten wegnehmen [zu] lassen«[85].

In der zweiten Jahrhunderthälfte waren es dann wiederum »Auswärtige«, landesherrlich bestallte Prädikanten, die - eingebunden in den nun verstärkt einsetzenden Konfessionalisierungsprozeß - obrigkeitlich verfügte Bildentfernungen in Stadt und Land in die Tat umzusetzen suchten. So etwa 1587 in Tecklenburg als der von Graf Arnold II. berufene reformierte Prediger Johannes Kemener, nachdem er zuvor gegen »die irre meinung von den götzen in der Kirchen« und andere katholische Mißbräuche gepredigt hatte, in der Pfarrkirche den Hochaltar entfernen ließ[86].

1528 ist er in Goslar tätig und stirbt dort zwei Jahre später, vgl. P. Tschakert, Johannes Amandus, der erste Superintendent der freien Reichsstadt Goslar (1530), in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 8(1904)33ff.

85 Stadtordnung von 1534, »Vom Bilderstürmen«, StA Hannover B 8254, fol. 12'; der Paragraph wird 1536 erneuert. Vgl. Müller, Die Reformation in Hannover, 93. - Die Formulierungen der Bugenhagenschen Kirchenordnungen legen entsprechende Kompetenzen der Prediger auch in anderen niederdeutschen Städten nahe; vgl. beispielsweise Sehling (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jhs, VI.1.1 445 (Braunschweig).

86 Vita Arnoldi, hg. v. K.G. Döhmann, Gymn.-Programm Burgsteinfurt Nr. 404, 1903, 24; Schröer, Reformation in Westfalen, I 458. - Schon 1561 hatte der damalige Hofprediger von Bentheim, Hermann Machaeropaeus, Bilder und Kerzen aus der Hofkapelle entfernen lassen; vgl. den Bericht des sogenannten »Tecklenburger Lagerbuches« in: Hamelmann, Reformationsgeschichte Westfalens, 296. - 1577 schlug dem Pastor und Superintendenten von Herborn in der Grafschaft Nassau-Siegen, Gerhard Geldenhauer, der Widerstand der gesamten Gemeinde wegen der calvinistischen »Reinigung« der Kirche entgegen; vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, I 444 u. 448. - Ebenso erging es Johann Bötticher, Pastor im lippischen Salzuflen, der auf Geheiß Graf Simons VI. (1600) die Bilder entfernte, vgl. ebd. 469. - In Marburg (1605) entrann der von Landgraf Moritz eingesetzte Superintendent Valentin Schoner nur knapp den Händen der lutheranisch gebliebenen Bevölkerung, die gegen sein bilderstürmerisches Vorhaben einen »Tumult« veranstaltete; vgl. Gerhard Menk, Die »Zweite Reformation« in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte, in: H. Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung, Gütersloh 1986, 172ff. - Zwei Tage nach dem obrigkeitlich initiierten Bildersturm im Berliner Dom (1615) griffen die Bürger ihrerseits das Pfarrhaus des Hofpredigers Martin Füssel an; vgl. R.v.Thadden, Die Fortsetzung des »Reformationswerks« in Brandenburg-Preussen, in: ebd., 242-43. - Prominentester Verfechter eines Bildersturms als Instrument konfessioneller Disziplinierung war zweifellos der Heidelberger Theologe Abraham Scultetus, der auch als Drahtzieher hinter der aufsehenerregenden Bildentfernung im Prager Veitsdom (1619) stand; vgl. G.A. Benrath (Hg.), Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566-1624), Karlsruhe

Eine Fülle von Informationen liegt bislang zur Rolle und Entwicklung des städtischen Schulwesen in der Reformationszeit vor, weitaus weniger ist dagegen über das konkrete Verhalten des Lehrpersonals bekannt, insbesondere während der Früh- beziehungsweise Konsolidierungsphase evangelischer Pfarr- und Bürgergemeinden. Die schon erwähnte Beteiligung von Studenten an ikonoklastischen Aktionen legt die Vermutung einer ähnlich aktiven Rolle von Schülern oder Lehrern im Rahmen der innerstädtischen reformatorischen Auseinandersetzungen nahe. Unschwer lassen sich auch in diesen, oftmals von humanistisch gebildeten Säkularklerikern geleiteten Institutionen, Impulsgeber des religiösen Erneuerungsprozesses erkennen. Entsprechende Überlegungen dürften einem Beschluß des Braunschweiger Rates aus dem Jahr 1528 zugrundeliegen, der die *scholmeister* daran erinnerte, ein wachsames Auge auf das Verhalten ihrer Schüler zu haben[87].

Häufig waren es aber die Lehrer selber, die ihren Schützlingen mit schlechtem Beispiel vorangingen. Als einer der ersten Bilderstürmer Münsters machte sich 1523 der damalige Konrektor an der Weseler Lateinschule, Adolph Clarenbach, einen Namen[88]. Wohl in ähnlicher Weise von avantgardistischem Eifer gegen altgläubige Symbole getrieben, stürmten einige Jahre später der Schulmeister und der Pfarrer von Waldeck gemeinsam in die Klosterkirche von Berich, um dort die Bilder und das übrige liturgische Gerät »nach zwinglischer Manier« zu entfernen[89]. In den 40er Jahren hatte sich schließlich in Merseburg eine Lesemeisterin vor dem Rat zu verantworten, weil sie ihren *kleinen meidlein* befohlen hatte, *das sie die götzen aus dem ölberge auf s. Maximus kirchoffe zum einheizen holen solten*[90]. Vor diesem Hintergrund gewinnt die augenzwinkernd in die Autobiographie eingeflochtene Anekdote des Baseler Humanisten Thomas Platter erst ihre historische Plausibilität. Als Schulknecht des reformbewußten Züricher Humanisten Myconius, so berichtet der Autor beiläufig, habe er aus Mangel an Feuerholz eine Jo-

1966, 80-83; seine Stellungnahme zur Bilderfrage in: K. Pahncke, Abraham Scultetus in Berlin, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 23(1910)45.

87 K.Jürgens, Die Reformation in der Stadt Braunschweig von den Anfängen bis zur Annahme der Kirchenordnung, in: Stadtkirchenverband Braunschweig (Hg.), Die Reformation in der Stadt Braunschweig, FS 1528-1978, Braunschweig 1978, 48.

88 F.J.G Goeters, Adolf Clarenbach, sein Leben, Wirken und Zeugentod im Rahmen der nordwestdeutschen Reformationsbewegung, in: A. Bluhm (Hg.), Allein Gottes Wort(= Schriften d. Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte, 66) Köln 1981, 32-55; Keller, Geschichte der Wiedertäufer, 80.

89 Der Vorgang ereignete sich 1532, wurde vom Landesherrn Philipp III. jedoch mit Mißbilligung zur Kenntnis genommen. V.Schulze, Bildersturm in Waldeck, in: Geschichtsblätter für Waldeck und Pyrmont 33(1933)19.

90 T.Distel, Spruch der Leipziger Schöffen gegen eine Bilderstürmerei (vor 1546), in: Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 10(1898)151.

hannesstatue im nahegelegenen Frauenmünster entwendet und im Ofen der Schule verheizt[91].

Insgesamt blieb die Teilnahme von Mitgliedern der städtischen Elite und religiös qualifizierter Personen an ikonoklastischen Aktionen allerdings eine Ausnahmeerscheinung. Ihr Eingreifen zeigte Signalwirkung, konnte aber zugleich die Initiativen von Gesellenverbänden, jugendlichen Gruppierungen und reformwilligen Kirchengemeinden weder ersetzen noch ihrer entbehren.

Auf wenige Einzelfälle beschränkt sich gleichfalls der Anteil von Frauen an bilderfeindlichen Handlungen in der Reformationszeit. Weibliche Ikonoklasten konnten immer schon mit der gesteigerten Aufmerksamkeit der Zeitgenossen rechnen, sei es, weil sie mit ihrem normwidrigen Handeln häufig einen Anspruch auf religiöse Selbstbestimmung verbanden oder weil ihr leicht »verführbares« Gemüt sie in den Augen altgläubiger wie reformierter Beobachter als Vorkämpfer für eine religiöse Erneuerung diskreditierte. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, die bemerkenswerte Rolle, die einzelnen Frauen in den Chroniken der reformatorischen Ereignisse in Stralsund zugeschrieben wurden, bislang kaum beachtet worden.

Frauen waren massiv an antiklerikalen Ausschreitungen im Vorfeld des Bildersturms (1525) beteiligt; es war die Magd einer wohlhabenden Witwe, die den Aufruhr in der Stralsunder Nikolai-Kirche auslöste; und schließlich führte die Verhaftung zweier Frauen, von der zumindest eine »stadtbekannt« war, am Tag nach dem Bildersturm zum endgültigen Bruch mit den altgläubigen Mitgliedern des städtischen Magistrats. Die diffamierende Absicht der Chronisten ist unverkennbar, sie kann allerdings nicht über den Sachverhalt hinwegtäuschen, daß Frauen als aktive Wegbereiter der Reformation auch anderenorts eine bedeutsame Rolle spielten[92].

91 Platters mit gelehrten Anspielungen und unverkennbarer Polemik duchsetzte Schilderung des Bilderfrevels gipfelt in der »naiven« Bemerkung des jugendlichen Protagonisten: *Jögli nun buck dich, du must in den offen, ob er schon Johannes solt sin*. Vgl. Thomas Platter. Hirtenknabe, Handwerker und Humanist. Die Selbstbiographie 1499-1582, Nördlingen 1989, 37f. - Ikonoklastische Vorgänge, an denen das Lehrpersonal städtischer Schulen beteiligt war, sind auch aus anderen schweizerischen beziehungsweise oberdeutschen Städten bekannt. In St.Gallen (1526) hatte der Schulmeister Dominikus Zily das Gnadenbild Marias in der Münsterkirche abfällig eine *melkuo* genannt, vgl. Thomas Murner, *Die Disputacion vor den XII orten einer loblichen eidtgenoschaft ...*, Luzern 1527, fol. 141r; Feld, Ikonoklasmus des Westens, 147. - In Biberach (1530) organisierte der Schulprovisor einen lärmenden Umzug, der mit der Zerstörung der Bilder in einer vor der Stadt gelegenen Kapelle endete; vgl. die Schilderung in der Pflummern-Chronik, zit. nach A.Angele, Altbiberach um die Jahre der Reformation, Biberach 1962, 138.

92 Vgl. B. Sastrow, Lauf seines gantzen Lebens, I 36ff.; Uckeley, Der Werdegang der kirchlichen Reformation, 45 u. 72.

In der Reichstadt Nürnberg wurden zu Beginn der 1520er Jahre mehrfach Frauen inhaftiert, die reformatorische Flugschriften und papstfeindliche Druckgraphiken zum Verkauf angeboten hatten[93]. In Augsburg wurden im Zusammenhang mit dem sogenannten »Schilling-Aufstand« (1524) ebenfalls mehrere Frauen der Stadt verwiesen, weil sie »ungeschickte« Reden gegen den Rat und dessen reformationsfeindliche Haltung geführt hatten[94]. In vielen Fällen nutzten sie die offensichtliche Zurückhaltung der Strafjustiz gegenüber weiblichen Delinquenten aus, um ihrer antiklerikalen Einstellung »die Zügel schießen zu lassen«. So etwa die für ihr widerspenstiges und schlagfertiges Verhalten bekannte *Bandelvitzsche* aus Stralsund, die altgläubige Geistliche als *hügeler unde logener* beschimpfte und auch nicht davor halt machte, mit Steinen oder anderem Unrat nach ihnen zu werfen[95]. In Soest wurde eine gewisse Barbara Merhof 1548 zur Strafe lebendig begraben, weil sie am Wohnhaus des Stadtrichters und des Bürgermeisters einen »Brand« mit Kohlen beziehungsweise einen Henkerstrick befestigt hatte - provozierende Attacken, die vom Rat sofort in Zusammenhang mit aufrührerischen Aktionen der protestantischen Partei gebracht wurden[96]. Selbst die Frau des Magdeburger Bürgermeisters setzte sich demonstrativ über das diplomatisch-taktierende Verhalten des Rates und ihres Mannes hinweg, als sie einen

93 Ehefrauen wurden häufig mit dem Vertrieb von Druckerzeugnissen (populäre Druckgraphik) betraut; so war auch Dürers Ehefrau für den Vertrieb von Andachtsbögen und anderen Bilderserien verantwortlich. Vgl. Hampe, Nürnberger Ratsverlässe, I Nr. 1381 u.1444 - 1455 pass. Siehe auch: F. von Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation und der Sitten jener Zeit mit besonderem Hinblick auf Christoph Scheurl II, Nürnberg 1855. Ein »altes Fräulein im Tuchscheergäßchen« kommt für den Verkauf von Kettenbachs »Practica« für 4 Tage und Nächte an die »Bank«; eine andere Frau erhält wegen desgleichen Delikts einen »derben Verweis«; die Frau des Briefmalers Stephan Hammer wird wegen des Feilbietens antiklerikaler Schriften ebenfalls zu einer Strafe an der »Bank« verurteilt, ebd. 162 u. 201f.

94 Eine von ihnen hatte sich folgendermaßen geäußert: *Wann Vnnsere man nit darzu thun, So wollen, oder müssen wir* [die Frauen] *darzu thun, dann man hanndel vnnder dem huetlin das werd hinfur nit sein.* Vgl. Lyndal Roper, »The common man«, »the common good«, »common women«. Gender and meaning in the German Reformation commune, in: Social History 12(1987)14. - Zum »Geschwätz« der Frauen auf der Straße vgl. P.Holenstein/N.Schindler, Geschwätzgeschichte(n), in: R. van Dülmen (Hg.), Dynamik und Tradition, Ffm. 1992, 41-108.

95 So schildert sie die Klageschrift des Oberkirchherrn von Stralsund, Hippolitus Steinwer, in: Mohnike/Zober (Hgg.), Stralsunder Chroniken I, 369. Natürlich gab es auch auf Seiten der Katholiken tatkräftige Unterstützung von Frauen: So in Genf 1533, wo weibliche Anhänger des alten Glaubens protestantische Gläubige mit Steinen bewarfen, vgl. Eire, War against the idols, 131.

96 StA Soest, (alte Sig.) LII.2, fol. 1v u. 2v. Vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 223-226.

ranghohen städtischen Geistlichen wegen seiner unnachgiebigen Haltung offen kritisierte[97].

Manchmal wird hinter der aggressiven Fassade des weiblichen Antiklerikalimus auch die Absicht erkennbar, eigene Vorstellungen von Religiosität zu artikulieren und durchzusetzen. Anhängerinnen der Reformation erhoben Anspruch, in den Fragen des Glaubens selbst zu entscheiden, besuchten Predigten ihrer Wahl, meldeten sich zu Wort oder traten ohne Wissen des Ehemannes evangelischen Konventikeln bei[98]. Als im Jahr 1542 der hessische Landgraf Philipp vor den Toren Hildesheims lagerte, stellte ein Gruppe weiblicher Bürger den Kontakt zwischen dem protestantischen Fürsten und dem offiziell noch »päpstlichen« Stadtrat her[99]. In Köln beantwortete einige Jahre später eine als Wiedertäuferin verdächtigte Frau die Frage nach ihrem Mann mit dem Hinweis, sie spreche nur für sich selbst *und nit für iren haushern*[100].

Bilderstürmende Frauen wurden darüberhinaus argwöhnischer beurteilt als ihre männlichen Mitstreiter, ihre religiösen Beweggründe nachdrücklich überprüft. Das mittelalterliche Vorurteil von der weiblichen Veranlagung zur Idolatrie behielt auch im 16. Jahrhundert nach wie vor Gültigkeit[101].

97 Langhans, Historia, 150.

98 Über den Predigtbesuch von Frauen in Ausgburg, vgl. L.Roper, The Holy household. Women and morals in Reformation Augsburg, Oxford 1989. Wie während der reformatorischen Drangperiode in Augsburg störten auch Frauen in Stralsund (1524) die Predigt eines Dominikaners in der Nikolaikirche, vgl. Uckeley, Werdegang der kirchlichen Reformbewegung, 56. - Im westfälischen Werl wurde ein Franziskaner von Frauen am Besteigen des Predigtstuhls gehindert, vgl. H.Wember (Bearb.), Chronik der Stadt Lünen von Georg Sponnecker, Lünen 1962 und StChr 20(1887)460; Schröer, Reformation in Westfalen, II 105f. - Natalie Zemon Davies faßt ihre Beobachtungen in Lyon folgendermaßen zusammen: »Es scheint so, daß die religiöse Hinwendung zum Protestantismus in einer anderen Sphäre jene Weite und Unabhängigkeit ergänzte, die das Leben der Frauen bereits erlangt hatte. Frauen, die auf Straße und Markt schon unabhängig waren, wagten sich jetzt in das männliche Reservat der Theologie«, vgl. dies., Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt, 92. - I.Mager sieht »die sich in der Frühzeit der Reformation abzeichnenden Freiräume für Frauen« in der Konsolidierungsphase schon schwinden; dies., Die Rolle der Frau in der Reformation, in: Kaster/Steinwascher (Hgg.), 450 Jahre Reformation in Osnabrück, Osnabrück 1993, 149.

99 Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim, I 321.

100 Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 257.

101 Zu der wechselseitig geäußerten Polemik protestantischer und katholischer Theologen über die religiösen Qualitäten ihrer weiblichen Anhängerschaft vgl. Davies, Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt, 75. Schon William von Auvergne (†1249) hatte besonders bei alten Frauen eine Neigung zum Götzendienst diagnostiziert, vgl. Coulton, The fate of Medieval Art in the Renaissance and Reformation, Oxford 1928, 375. Bartholomäus Anglicus († ca. 1250) stellte dieses Verhalten auch bei Kindern fest, vgl. M. Goodich, Bartholomeus Anglicus on child-rearing, in: History

Heinrich Gresbeck, einer der beiden zeitgenössischen Chronisten des »Täuferreichs«, erkannte hierin einen Grund für das notwendige Scheitern der Münsteraner Glaubensgemeinschaft, weshalb ihr Bildersturm nicht automatisch zum gewünschten Ergebnis führen konnte. Zum Ärger der Täufer, so Gresbeck, fand sich unter den Tischgenossen eine alte Frau, die noch »Heilige und Abgötter« in ihrem Haus zurückbehalten hatte[102]. Das hiermit zum Ausdruck gebrachte Vorurteil einer gewissermaßen naiven Beziehung weiblicher Gläubiger zum Heiligenbild wurde den Zeitgenossen mit aller Deutlichkeit 1535 in Genf vor Augen geführt. Auch hier entpuppte sich die Wundertätigkeit eines Gnadenbilds der Jungfrau als geschickt inszenierter Taschenspielertrick einiger »alter« Frauen, die auf diese Weise das Bildnis vor der drohenden Zerstörung durch protestantische Gläubige zu schützen beabsichtigten. Nicht zuletzt aufgrund solcher geschlechtsspezifischer Projektionen wurden Bilderfrevel, die von weiblichen Anhängern der Reformation verübt wurden, immer mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht[103].

In Mühlhausen (1524), Königsberg (1524) und Stralsund (1525) waren Frauen unmittelbar an gewalttätigen Aktionen gegen kirchliche Andachts- und Kultbilder beteiligt[104]. Über diese Vorgänge liegen zwar keine weiteren

of Childhood Quarterly 3(1975)77. - In anderer Form taucht dieses Argument auch bei Heinrich von Kepelen, *Tractatus de imaginibus*, wieder auf. Er erklärt die »Anziehung und die Anrührung (*affectio*) durch Bilder« mit dem Beispiel kleiner Mädchen, die sich Puppen basteln und nach ihrem Geschmack kleiden *ad humanam similitudinem*, ebd. fol. 4ʳ. Siehe dazu auch S. 56f. u. S. 70f.

102 Heinrich Gresbeck, Bericht von der Wiedertaufe in Münster, in: Cornelius (Hg.), Berichte der Augenzeugen, 43. Warnke ist diese polemische Einfärbung des Berichtes offenbar entgangen, vgl. ders., Durchbrochene Geschichte, 82.

103 Vor dem Gnadenbild des Genfer Augustinerklosters waren mehrere tote Kleinkinder wieder »zum Leben erweckt« worden. Die Frauen hatten es verstanden, die Leichname so zu manipulieren, daß sie zu atmen, zu schwitzen oder zu urinieren begannen. Diese »Wunder« eröffneten den Eltern die Möglichkeit, die Kinder vor ihrem endgültigen »Tod« noch taufen zu lassen. E.Rivoire / V. van Berchem (Hgg.), Les Registres du Conseil de Genève, Genf 1900-1940, Vol. 13, Nr. 205 u. 206. Vgl. Eire, War against the idols, 140.

104 In Mühlhausen waren Frauen 1524 an einem nächtlichen Bildersturm beteiligt, vgl. Jordan, Chroniken, I 176. - Am Osterdienstag 1524 stürmten »Knaben, Frauen und Jungfrauen« das Franziskanerkloster in Königsberg, vgl. Tschakert, Urkundenbuch Preußen, II 62. - Neben der schon genannten *Bandelvitzeschen* und einer anderen Frau mit Namen die *Wickboldesche* waren auch noch einige Mägde am Bildersturm in Stralsund beteiligt, vgl. StaatsA Stettin, Attesta und Uthsage der Stralsundischen tuge, Rep.23,Lit.S.,Nr.357, Vol.V, fol.67ᵛ u. 166ᵛ. - An einem nächtlichen Bildersturm in Ryehen bei Basel (1528) waren drei Männer und drei Frauen beteiligt, die die entwendeten Bilder anschließend verbrannten. Als Anstifterin wird eine gewisse Ursula Kurer angesehen, die unter Androhung des Ertränkens Urfehde schwören muß; vgl. Roth (Hg.), Aktensammlung zur Geschichte der Baseler Reformation, III Nr.145. - Ferner sind in Schwanden (Schweiz, 1528) und in Delft (Niederlande, 1566) Frauen an

detaillierten Informationen vor, daß aber auch weibliche Bilderstürmer gleichermaßen gezielt und demonstrativ agierten, zeigen Fälle, wie sie sich in Ulm (1530) und Luzern (1522) abspielten. Einige Monate bevor der Ulmer Magistrat den endgültigen Entschluß zur Entfernung der »Götzen« aus den Kirchen faßte, entführten Anna Mentzen und Anna Breitinger *in gespill* die Christusfigur vom Ölberg am Ulmer Münsterplatz, der schon mehrfach Ziel bilderfeindlicher Angriffe gewesen war. Sie trugen den *hergot* nacheinander in zwei Spinnstuben, dem Treffpunkt der weiblichen Bevölkerung der Stadt, wo die Statue von den jeweiligen Hausherrn »auf die Probe« gestellt wurde: Man habe die Statue *angesprochen, und als Er* [Christus] *nit hab wollen sprechen* [...] *von leder zuckt und zu im geschlagen*. Nach diesem ikonoklastischen Spektakel wurde die Statue, der nun eine Hand fehlte, von den Frauen wieder an ihren ursprünglichen Standort zurückgebracht. Als ein wesentlicher Aspekt des geschilderten Vorfalls ist zweifellos der gezielte Appell an das vorwiegend weibliche Publikum der Spinnstuben anzusehen[105].

Zwei Jahre bevor der Fall Hottinger in Luzern mit dem Todesurteil des Bilderstürmers zuende ging, hatte schon die Verbrennung einer Statue der hl.Apollinaris (1522), die sich im Besitz der Beginen befand, Aufsehen erregt. Das Bildnis der Heiligen war von der Stifterin, einer Bürgerin namens Göldli, wieder von ihrem Standort in der Kirche entfernt worden, was die Beginen sofort mit einer Klage vor dem Luzerner Stadtgericht quittierten. Die Befürchtung der Beginen, der Fall könne auch bei anderen Wohltäterinnen ihres Hauses Schule machen, war berechtigt. Die abtrünnige Frau Göldli wurde daraufhin zu einer (geringen) Geldstrafe und Wiederbeschaffung einer neuen Statue verurteilt. Letzteres lehnte die Delinquentin - nicht zuletzt unterstützt durch eine schriftliche Intervention Zwinglis - kategorisch ab[106].

Die Absicht, mit demonstrativen Gesten und Aktionen das »abergläubische« Verhalten ihrer Geschlechtsgenossinnen zu konterkarieren, spielte offensichtlich auch für eine *Martinianerin* aus Lübeck (1523) und die Merseburger Schulmeisterin eine entscheidende Rolle. Schon in der Entstehungsphase reformatorischer Gruppierungen in Lübeck, die das Domkapitel teilweise mit gewalttätigen Repressalien zu bekämpfen suchte, provozierte die genannte weibliche Anhängerin Luthers ihre Gegner mit Drohungen wie: Sie wolle das Bildnis Marias (*imaginem virginis gloriose*) in einen Abort (*furnum*) werfen. Verbale Ausfälle wie diese wurden von Domkapitel und Stadtrat mit ebenso großer Besorgnis zur Kenntnis genommen, wie etwa

gewaltätigen Maßnahmen gegen Bilder beteiligt, vgl. Zehnder, Volkskundliches in der schweizerischen Chronistik, 177 und Freedberg, Art and Iconoclasm, 74.

105 StA Ulm, A 5327; vgl. Scribner, Volkskultur und Volksreligion, 151; Meisterwerke Massenhaft, 477.

106 C.Garside, Zwingli and the Arts, New Haven 1966, 101-103. Der Appell Zwinglis an den Rat in: O. Farner (Hg.), Huldrych Zwingli. Briefe, Zürich 1918, I 160.

die Ankündigung eines Schulmeisters, er wolle Karneval (1523) ein hübsches Schauspiel mit seinen Schülern zur Aufführung bringen.[107]

Auch wenn ihre Beteiligung an bilderstürmerischen Aktionen vergleichweise selten blieb, zogen Frauen, die gegen die Bilder von Heiligen polemisierten oder sogar gewalttätige Ausfälle initiierten, die Aufmerksamkeit der städtischen Bevölkerung auf sich. Antiklerikale Einstellungen, die Forderung nach religiöser Selbstbestimmung und Selbstfindung haben vor allem in der frühen Phase des reformatorischen Wandlungsprozesses die aktive Rolle mancher weiblichen Anhänger motiviert. Stärker als bei ihren männlichen Mitstreitern, die immer wieder an traditionelle Formen bilderfeindlichen Verhaltens anknüpften, war die Vorgehensweise der Frauen allerdings auf gesellschaftliche Diskriminierungsstrategien, die sie zu abergläubischen Bilderanbeterinnen stilisierten, ausgerichtet[108].

3. Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn. *Die Kriminalisierung ikonoklastischer Delikte durch die weltliche Gerichtsbarkeit*

Bilderstürme, die aus einer größeren Gruppe von Personen »spontan« und für die städtischen Ordnungskräfte unvorhersehbar hervorbrachen, stellten die Strafgerichtsbarkeit vieler deutscher Metropolen des 16. Jahrhunderts vor geradezu unlösbare Probleme. Auch in vormoderner Zeit reichten mehr oder weniger begründete Verdachtsmomente oder die Klage eines Geschädigten keineswegs aus, um automatisch eine Verurteilung vermeintlicher Delinquenten herbeizuführen. So rechtfertigte sich der Magdeburger Magistrat 1524 gegenüber der von kaiserlicher Seite erhobenen Anschuldigung, er decke die Verantwortlichen für die gewalttätigen Aktionen gegen Klerus und kirchliche Einrichtungen, mit der Begründung:

> *Dieweil aber khein cleger vnd angeber gewest, Auch nach zcur zceit nicht befunden der sollicher thetlichen geschichten thetter oder thetere namhafftig gemacht, Szo ist vns auch vnmüglichen gewest, one das ymants also schuldi-*

107 Protokolle Lübecker Domkapitel 1522-30, 42 f.; vgl. Jannasch, Reformationsgeschichte Lübecks, 108. - Zu der ikonoklastischen Schulmeisterin aus Merseburg, vgl. T. Distel, Spruch der Leipziger Schöffen, 151.

108 Der These von Natalie Davis, daß der »Verlust der Heiligen Männer und Frauen in ungleicher Weise betraf«, weil mit den Bildern zwar Maria unterging, aber nicht »die männliche Identität des Vaters und des Sohnes, [die] intakt blieb«, stimme ich nur mit Vorbehalten zu. Maria blieb auch in Städten, die sich der Reformation angeschlossen hatten, noch lange Zeit eine offiziell verehrte Heilige. Darüberhinaus ist mir kein Beispiel bekannt, wo Frauen gezielt männliche Heilige attackiert hätten. Das Vorurteil von der Anfälligkeit des weiblichen Gemüts für idolatrische Verehrung von Bildern findet sich dagegen allerorten. Vgl. Davis, Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt, 98.

~~Gruppenbezeichnung~~	Nennungen
Bürger	31
Geistliche, Lehrpersonal	20
Jugendliche	16
Handwerk/Gesellen	14
Städt. Elite	9
Frauen	5
Bauern	2

Tafel 4: **Beteiligung nach Bevölkerungsgruppen aufgeschlüsselt** (jeweils auf die Gesamtzahl [51] der Fälle bezogen)

gen zcu straffen, Wiewol von uns als Magistraten dieselbigen thetter jn vnserem gerichtzcwang vnd Jurisdiction zcw Exploriren khein müglicher fleisz gesparet worden ist[109]

Bei jenen Tätern, die dingfest gemacht und mit einer Strafe für ihre frevlerische Handlung belegt wurden, handelte es sich in der Regel um Einzeltäter. Gelegentlich wurden auch die Rädelsführer bilderstürmerischer Gruppierungen wegen aufrührerischer Aktivitäten vor Gericht gestellt, um - gleicherweise gegenüber Bevölkerung wie Landesherrn - ein Exempel zu statuieren[110]. Doch solche, mit reichlichem administrativen Aufwand inszenierten Straftheater blieben Ausnahmen; die »policeyliche«, das heißt ordnungspolitische und juristische Auseinandersetzung mit ikonoklastischen Bürgern

109 *Berichts vnd ursachen, warumb Burgermeister Rath vnd Innungsmeister der altenstadt Magdeburg, jn die peen des kay. Mandats nit sollen declarirt werden*, 1524. Nov. 23; abgedruckt in: Hülße, Reformation in Magdeburg, 177 (vollständig). Analog argumentierten auch die Stadträte Wittenbergs, Stralsunds, Stettins, Lemgos und Hildesheims.

110 So etwa im Fall des Bilderfrevlers Hans Wolf aus Pirna (1527), vgl. F.Gess (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd.1, 1905, 535 u. vgl. weiter unten. - Zu regelrechten Schauprozessen kam es auch nach dem Bildersturm in Warendorf (1533), vgl. Schröer, Die Reformation in Westfalen, II 143. - In Mühlhausen (1525), hier wird der Schuster Jacob Schulzen mit dem Schwert gerichtet, vgl. G.Franz, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, 539. - In Soest (1532), siehe oben S. 139f. - In Königsberg (1524), wo ein Kupferschmied unter ständige Überwachung (»Verstrickung«) gestellt wird, vgl. F.Gause, Geschichte der Stadt Königsberg, Köln 1972, I 213f. - In Lippstadt (1535) werden die Anführer des Aufstandes der Stadt verwiesen beziehungsweise mit einer Urfehde belegt und unter Hausarrest gestellt, vgl. H.W.Schüpp, Handlungsspielräume einer Bürgerschaft während der Frühzeit der Reformation, in: W.Ehbrecht(Hg.), Lippstadt. Beiträge zur Stadtgeschichte I, Lippstadt 1985, 278f. - Danzig (1525), vgl. P. Simson, Geschichte der Stadt Danzig, Danzig 1918, I 90f.

endeten in der Regel mit Haft- und Geldstrafen, schlimmstenfalls mit einem Stadtverweis[111].

Erhebliche Divergenzen der administrativen Bewältigung ergaben sich offensichtlich schon bei der Feststellung, um welche Art von Delikt es sich im Fall des tätlichen Angriffs auf das Bildnis eines/einer Heiligen handelte: Jedenfalls waren viele Stadtgerichte des Nordens in den 1520er und 1530er Jahren nicht mehr dazu bereit, ohne weiteres blasphemische oder gar häretische Absichten zu unterstellen. Die Bandbreite der Anklagepunkte reichte von der schmählichen Entehrung von Heiligenfiguren, über den Vorwurf der Beschädigung fremden Eigentums, Mißachtung der Obrigkeit und der Anzettelung einer Verschwörung. In Göttingen (1529) wurden zwei bilderfeindliche Störer der Fronleichnamsprozession aufgegriffen, weil sie *in der procession Corporis Christi mit den gedragen hylligen und byldern vaste hoenspottinge und unchristlige hanttirunge gehat*[112]. Ähnlich erging es 1525 zwei Lübecker Zechkumpanen, die *up den marstall* verbracht wurden, weil sie *dem bilde sancti Jacoby, hoen gebadenn und unere gedaen* hatten[113].

Gewalttätige Anschläge auf Kruzifixe, Bildtafeln oder Statuen wurden überall als eindeutige Signale für reformatorische Aktivitäten (*martinische handel*) interpretiert[114]. In den Händen der kommunalen Obrigkeiten bildete die städtische Strafgerichtsbarkeit ein sensibles machtpolitisches Instrument, mit dem der Fortgang des reformatorischen Wandlungsprozesses sowohl angekurbelt als auch gedämpft werden konnte. Das Vorgehen städtischer Strafgerichte folgte einer vielerorts praktizierten Kriminalisierungsstrategie, die die Mißachtung von Verhaltensgeboten der Kirche (Aufbehalten der Kopfbedeckung in der Kirche beziehungsweise während einer Prozession, Brechen des Fastengebots, Störungen liturgischer Zeremonien) mit Geld- und Haftstrafen ahndete[115]. Im Wiederholungsfall konnte dies auch zu (zeitlich begrenzten) Stadtverweisen führen, wie 1529 in Hannover, wo ein gewisser Hans Parlensticker wegen Verweigerung der Beichte und der Eucharistie mit dieser Strafe bedacht wurde. Häufig wurde der religiöse Hintergrund von Straftaten aber erst gar nicht zum Thema der Verhandlung gemacht, wie 1537 in Soest, wo dem Bilderstürmer aus Kalkar allein die Gewaltätigkeit

111 Siehe Tafel 5.

112 Mörke, Rat und Bürger, 187.

113 Kretzschmar, Neue Beiträge, 159.

114 Zur Bezeichung reformatorischer Aktivitäten als *martinische handel* oder als Taten einer *nyen szectenn* vgl. Müller, Stadt, Kirche und Reformation, 92f.

115 Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 242ff.; Goertz, Pfaffenhass, 54ff.; Scribner, Anticlericalism, 147-166. Vgl. auch die Klage des Reichskammergerichts gegen Magdeburg (1524). Die Bürger hätten aus eigenem *frevel vnd argem willen*, das hochwürdige Sakrament in der Umtracht mißachtet: *weder mit niederknien, ader entdeckung ewer heupter, ader einicher ander gestalt eher erbietung getan. Sunder dasselb sacrament vorhonet vnnd angeplert.* Hülße, Einführung der Reformation, 128.

seines Vorgehens zur Last gelegt wurde[116].

Strafform	Häufigkeit
Todesstrafen	2
Leibestrafen	3
Haftstrafen	6
Geldstrafen	7
Stadtverweise	4
Urfehden	3
Strafandrohungen	2
Straffreiheit	3
? (Strafe unbek.)	7
keine Angaben	10
Summe (Urteile)	47

Tafel 5: Strafen für Bilderstürmer bis 1550 (bez. auf 39 Fälle, s.o. Tafel 1 u. 2)

Darüberhinaus spielten objektive Gründe, etwa Eigentumsansprüche der Stifter, eine Rolle, die eine Bestrafung bilderstürmerischer Handlungen oftmals erschwerten. 1525 drangen einige Bürger Stettins in die örtliche St.Jakobi-Kirche ein und verlangten, ihre Stiftungsgüter zu sehen. Der zuständige Vikar verweigerte ihnen dies, worauf sich einige aus der Gruppe mit Gewalt Zugang zu den verlangten Gegenständen zu verschaffen suchten: Der Marienaltar wurde zerbrochen, das *Marienbylde myd den vorghüldenen Spenghen unde eyne vorghüldene Crone van neghen Loth Sulvers* entwendet und der widerstrebende Geistliche im Handgemenge verletzt. Obschon die Landesherrn auf Klage des Vikars intervenierten, verhält der Rat sich gegenüber den Tätern passiv, weil diese ihm reichlich *Hantgelofte* offerierten, *dat se nicht entwiken*[117]. Bilderstifter, die zu Bilderstürmern wurden, um - wie in Stettin oder auch Stralsund (1525) - ihren Besitz zu sichern, ließ der Rat in den meisten Fällen unbehelligt.

Neben den Vorwurf, durch verbale und tätliche Attacken auf die Bilder Gott und die Heiligen in unziemlicher Weise geschmäht zu haben, trat häufig die Anschuldigung, den Herrschaftsanspruch der Obrigkeit mißachtet und einen allgemeinen Aufruhr angezettelt zu haben. Einer der Wittenberger Bilderstürmer (1522) wurde mit der Begründung zu einer Geldstrafe verurteilt, er habe *auß eigner torst* [und] *ane bevehl freventlich di bild* aus der Pfarrkirche gerissen[118]. Auch ein Ratschlag der Leipziger Schöffen an den Rat in Merseburg (vor 1546), wie mit der (bereits erwähnten) bilderfeindlichen Schulmeisterin zu verfahren sei, betonte: *dieweil sie aber des* [zur Bildentfernung] *von der geordneten obrigkeit keinen befehl gehabt, so hatt sie auch*

116 Zum Fall in Hannover, vgl. StA Hann. B 8265m, fol. 1817; vgl. Müller, Stadt, Kirche und Reformation, 92. - 1537, Montag nach Margarethen, wird der Kalkarer Bürger Wilhelm Sporenmecker aus der Haft entlassen und muß der Stadt auf 2 Meilen verschwören, weil er Gewalt getrieben hat im Münster, wo er die Tafeln am St.Ulrichs Altar entzweigeschlug. Vgl. StA Soest (alte Sig.) LII 15 Bl. 368v; Schwartz, Reformation in Soest, 102.

117 Uckeley, Werdegang, 90-95.

118 Müller, Wittenberger Bewegung, 450.

daran unrecht gethan[119]. Vor eigenmächtigen Übergriffen wurde in städtischen und landesherrlichen Verordnungen immer wieder gewarnt. Im Fall des von Torgauer Bürgern initiierten Klostersturms (1525) hob Friederich der Weise genau diesen Aspekt als besonders strafwürdig hervor: Es sei zu fürchten, daß *es andern leichtferttigen personen zu gleicher that, entporung vnd aufruhr zuerwecken nit allein wider die geistlichen, sonder auch wider andere regiment vnd oberkeit ... vrsachen geben wurd*[120]. Auch der sächsische Herzog Georg schärfte seinen Amtleuten immer wieder ein, die *Verhoener gottes und der hayligen biltnus* seien an Leib und Gut zu strafen, weil sie damit zugleich die Obrigkeit schmähten[121].

Eine idealtypische Zuspitzung der Reaktionsmöglichkeiten städtischer Strafinstanzen auf ikonoklastische Akte, etwa in Form der Alternative »Blasphemiker oder Aufrührer?«, wird ihrem tatsächlichen Verhaltensspielraum jedoch nicht gerecht. Im Vergleich zur vorreformatorischen Zeit ist jedenfalls für den Bereich religiöser Delinquenz deutlich die Tendenz zur Differenzierung zwischen Lutheranern, Häretikern - und später Wiedertäufern - erkennbar. Nur in einem einzigen Fall wurde ein Bilderfrevler mit einer klassischen Blasphemiker-Strafe bedacht: 1523 wurde einem gewisser Hans Wolf aus Pirna die Todesstrafe erlassen, auf *sunderlichen gnaden mit der zunge feste an eyn stock annageln und als lange er seyne zunge selbst ausreyße und entledige, stehen lassen*[122].

Die in vielen Fällen bezeugte blasphemische Parole ikonoklastischer Akteure (»Bistu Gott, dann wehr dich ...«) hielten die Gerichtsschreiber nicht etwa wegen ihres brisanten religiösen Inhalts fest, sondern deshalb, weil damit ein Indiz für die reformatorischen Absichten des Delinquenten (»Götzensturz«) und gegen Blasphemie oder Häresie gefunden war[123]. Im Gegensatz zum Fall des Züricher Uly Anders ging der Kölner Hans Unes, dem 1526 lästerlicher Mißbrauch eines *Cruzifix sonder armen* [ohne Arme] nachgesagt wurde, straflos aus. *Hey, es ist wuyst mit den gottzen*, hatte er gegenüber einer Zeugin geäußert. Schwerwiegender erschien den Turmmeistern allerdings, daß er die Gottesmutter *blasphemiert* hatte, eine Anschuldigung,

119 Distel, Leipziger Schöffen, 151.

120 Weiter heißt es: *Derwegen an E.L. vnser freuntlich bitten, E.L. wollen der sachen, weyl es E.L. als vil als vns betrifft, selbs auch ferner nachdengken, damit die vnbilligkeit nit ungestraft bleibe, auch entporung, auffrurh furder verhuttet vnd nit so leichtfertigklich furgenommen werden* [...]; vlg. Staatsarchiv Weimar, Reg. N. 840, fol. 16r - 18r. Es handelt sich um einen Entwurf der kurfürstlichen Räte an den mit diesem Fall betrauten Herzog Johann, abgedruckt in: Doelle, Klostersturm von Torgau, 98-100.

121 F. Gess (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, 1905, I 691f.

122 Gess, Akten zur Kirchenpolitik, I 535.

123 Siehe hierzu weiter unten einen Fall aus Soest (1527), S. 203 beziehungsweise S. 267.

die er aufgrund von Zeugenaussagen seines Meisters und eines weiteren Bekannten jedoch entkräften konnte[124].

Während Vertreter des altgläubigen Klerus nach wie vor darauf insistierten, alle ikonoklastischen Aktivitäten gingen aus dem Geist häretischer Glaubensgemeinschaften (»Pickarden«, Hussiten) hervor und seien gleichermaßen gegen Gott und alle Heiligen gerichtet, bemühten sich die Vertreter städtischer Gerichtsinstanzen um eine praktikable, aber gleichwohl noch theologisch begründete Unterscheidung. So wurden zwar Grenzen zwischen unterschiedlichen Rechtsbereichen neu gezogen, Toleranz in Glaubensfragen im juristischen Sinn jedoch nicht garantiert. Konfrontiert mit dem katastrophalen Schicksal der »Himmelsstadt« Münster gingen städtische Gerichte dann in Einzelfällen wieder zu härteren Bestrafungen über, wurden Bilderstürmer als vermeintliche Wiedertäufer hingerichtet[125]. Von dieser gegenläufigen Entwicklung blieb aber die grundsätzliche Tendenz, ikonoklastische Handlungen der Gruppe der Gewaltdelikte beziehungsweise der Ordnungsverstöße zuzuordnen, unberührt.

Vor diesem Problemhorizont einer strafrechtlichen Bewältigung städtischer reformatorischer Bewegungen und der von ihr bewirkten Veränderungen ist auch die sogenannte Bugenhagen'sche Formel *Vann denn Byldenn* zu sehen. Am Ausgang der 1520er Jahre wird in den Kirchenordnungen mehrerer nördlicher Städte ein zum Teil gleichlautender Passus integriert, der sich nicht nur auf legitime Formen des Bildgebrauchs in protestantischen Kirchen, sondern explizit auf legale und illegale Praktiken der Bildentfernung bezieht[126]. *Doch dath wy nycht moghenn byldenstormer synn,* heißt es dort, *vnnd*

124 HistASt Köln, Verf.u.Verw. G205, 37-38.

125 Schon im Januar 1526 wurde Johann Bornemacher, Geistlicher der Pfarrei St. Remberti (Bremen), auf Veranlassung Erzbischofs Christoph von Bremen in Verden verbrannt, weil er Irrlehren verbreitet hatte; u.a. forderte er offen zum Bildersturm auf: »Marien gebilde sey nichts anders, denn ein teuffelskopff, man solte das bild von dem altar stossen, wäre Maria mächtig, so liesse sie das Bild wieder aufsteigen«. Vgl. Cyriacus Spangenberg, Chronicon Verdense, Hamburg o.J., 165. Im Calendarium Annale Benedictinum von A.Ranbeck aus dem 17. Jh. wird der hl. Rembert als Wohltäter der Armen dargestellt, der das kostbare Kirchengerät zerbricht und an die »lebendigen Bilder« verteilt; vgl. LCI 8 260f. - Heinrich Regewort, Initiator des Bildersturms in Warendorf (1533), wurde im Oktober 1534 in Coesfeld als einer der Apostel des »Königs von Sion« mit dem Schwert gerichtet, vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, II 143. - Komplizierter scheint die Sachlage im Fall des ehemaligen Priesters Hermann Maeschgens zu liegen: 1570 wurde er in Köln wegen Diebstahls, Verbreitung von Schmähbriefen und Beteiligung an einem Bildersturm enthauptet; vgl. Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 253.

126 Braunschweig (1528); Hamburg (1529); Lübeck (1531); Soest (1532); Lemgo (1537); Hildesheim (1544). In einem Entschluß des Rates der Stadt Zürich *Der Bilder halb* (1524) heißt es: Die Stifterfamilien sollen ihre Bilder aus den Kirchen holen. Bilderschmuck, der auf Kosten einer Gemeinde angefertigt wurde, soll gemäß Entscheid aller Gemein-

andere lude, bekande edder fromde sulckes nycht vor ergerlick anseenn, wylle wy allene wechdoenn, myth ordenthlyker ghewalth vnnd ouericheyt, de bylden, by vnnd vor welckenn sunderich anbedent vnnd affgoderie, vnnde sunderghe ere, myth lichtenn vnnd luchterenn angherichtet werth[127]

Diese gewissermaßen normative Gültigkeit beanspruchende Richtlinie der Möglichkeiten und Grenzen einer repressiven, bilderfeindlichen Politik ist gleichermaßen Ergebnis der Auseinandersetzungen um den Bilderkult während des 15. Jahrhunderts wie der mehr oder weniger rigorosen Reformforderungen, die von Karlstadt aber auch von Luther erhoben wurden[128]. Den Verfassern städtischer Kirchenordnungen ging es primär nicht um die Einlösung eines theologischen Programms; ihren Auftraggebern wie auch ihren unmittelbaren Adressaten war vor allem daran gelegen, ein Instrument zur »policeylichen« Regelung des religiösen Lebens in die Hand zu bekommen[129]. Andererseits drängte natürlich die Befürchtung eines unkontrollierten Umschlagens »offiziell« gebilligter Bildentfernungen in kollektive Gewalteruptionen zu einer präzisen Bestimmung der Mittel und Ziele ikonoklastischer Maßnahmen.

Der Bilderstürmer-Paragraph der Kirchenordnungen wird von einzelnen landesherrlichen beziehungsweise städtischen Verordnungen der 1520er Jahre vorbereitet, teilweise auch durch Strafandrohungen, die in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang stehen, ergänzt. Schon anläßlich der ikonoklastischen Ausschreitungen in Wittenberg (1521/22) hatte Kurfürst Friedrich die Ratsmitglieder und Universitätsangehörigen der Stadt über seine Räte dazu ermahnen lassen, Veränderungen der Liturgie und Kirchenausstattung nur mit seiner Zustimmung vorzunehmen. Nach dem »spontanen« Bildersturm in der Pfarrkirche beeilte sich der Rat, dem Landesherrn nochmals zu versichern, daß *dye Bilde in der kirchenn durch Nymands anders dann durch die weltlich Oberkeit abegethan werden*[130]. Durch Vorfälle in Meißen

demitglieder entweder entfernt oder beibehalten werden. Wer dieser Entscheidung zuwiderhandelt, sei es daß er neue Bilder anfertigen läßt oder vorhandene ohne Zustimmung »stürmt«, *den wöll man hertiklichen strafen*. Vgl. Egli, Aktensammlung 1519-33, 234f.

127 H.Wenn (Hg.), Der Erbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529, 122.

128 Andreas Karlstadt hat sich, was häufig übersehen wird, in seinem Traktat *Von Abthieung der Bylder* explizit an die Obrigkeit gewandt, vgl. ebd., DII^{r-v}.

129 Vgl. hierzu etwa die 28 Thesen der Göttinger Pfarrer Joh. Sütel und Jost Winter für die öffentliche Disputation Anfang 1531, die ebenfalls für eine Entfernung der idolatrisch verehrten Kultbilder *on aufflauff vnd getue<mm>el/durch ein oberkeit* plädieren; Bernd Moeller, Die Reformation, in: D. Dennecke / H.M. Kühn (Hgg.), Göttingen - Geschichte einer Universitätsstadt, Bd. 1, Gött. 1987, 510f.

130 1522 Feb 14, Bericht des Rates Hugold an den Kurfürsten, vgl. Müller, Wittenberger Bewegung, in: ArchRefGesch 5/6, 460.

(1522), Pirna (1523) und Nebra (1524) alarmiert, drohte auch Herzog Georg von Sachsen, sowohl Bilderfrevler wie bilderfeindliche Prediger als Aufrührer »gegen alle Obrigkeit« anzusehen *und dyejenen, so hirinne ubertreten haben, ader kunftig ... am leyb und, wie sichs nach achtung der that gezimt, unachlessig, ernstlich strafen*[131]. Daß es den städtischen Obrigkeiten ebenfalls auf die Behauptung ihrer Machtposition ankam, um die Kontrolle über den reformatorischen Wandlungsprozeß nicht zu verlieren, läßt sich in Braunschweig (1528) aber auch in anderen Städten beobachten[132]. Unmittelbar vor der vom Rat der Stadt tolerierten Bildentfernung wurden die Hauptleute der einzelnen Stadtteile nochmals gewarnt, ein Auge auf die Handwerksknechte und Jugendlichen zu haben, damit es zu keinen stürmischen oder tumultartigen Eskalationen komme[133]. Forderungen nach *Abthuung* der »Götzenbilder« und gleichzeitige Ablehnung »wilder«, ohne obrigkeitliche Billigung vollzogener Bilderstürme geben sich somit als zwei Seiten derselben Medaille zu erkennen.

Für eine Eindämmung des altkirchlichen Bilderkultes auf »kaltem«, administrativem Weg sprach sich auch der Stadtrat von Hannover aus. In einem Eintrag der Stadtordnung von 1534 heißt es:

> »In Zukunft soll auch alles Bilderstürmen bei 24 hannov. Pfund Buße ganz verboten sein. Falls aber noch religiös anstößige Bilder vorhanden sein sollten, die will der Rat, als die Obrigkeit, auf Ansuchen der Prädikanten wegnehmen lassen«.[134]

Die schriftlich fixierte Norm bestätigte eine nun schon länger geübte strafrechtliche Praxis. Übereifrige Bürger wurden diszipliniert, aber nicht ver-

131 F. Gess (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, 1905, I 362 u. 691 f.

132 Vermutlich in das Jahr 1526 gehört ein Erlaß des Rostocker Rates, der davor warnt, *twyst unde twedracht der holten bilde* wegen aufkommen zu lassen. Solches *upror maken* bedrohte der Rat mit schwerer Strafe, vgl. Schildhauer, Stralsund, Rostock und Wismar, 183.

133 Im März 1528 antworteten die Gewandschneider, Hauptleute im Sack und die Hauptleute in der Altenwiek mit den Verordneten von der Gemeinde auf den vom Rat kurz zuvor formulierten Entschluß, die abergläubisch verehrten Bilder »beiseite zu setzen«, man solle »jedermann warnen, keine Bilder zu stürmen«, vgl. Klaus Jürgens, Die Reformation in der Stadt Braunschweig, 47-49. - Auch in Goslar stellten die Pfarrleute aller Pfarreien 1528 an den Rat der Stadt die Forderung, ikonoklastische Handlungen mit Strafe zu belegen, vgl. Hölscher, Reformation in Goslar, 28 u. 30. Die Pfarrleute im Frankenberge äußerten beispielsweise: *So ok einer gewaltsam in kerken, Klusen mit lechten, altären, bildern edder suswegen sik understende tho breken edder gewalt dede, dat desulve gestraffet werde, welden se ok dem Rade bystandt doen.*

134 Der Eintrag wurde zwei Jahre später wiederholt. »Vom Bilderstürmen«, Eintrag in die Stadtordnung von 1534, StA H B 8254 fol.12r, vgl. S. Müller, Die Reformation in Hannover, Hannover 1987, 93 (Qu. Nr 62).

teufelt. Seit 1526 verurteilten die Gerichte der Stadt Hannover sogenannte *Martinianer* immer wieder zu Haft- und Geldstrafen. Hier wie anderenorts griffen Richter gelegentlich auch zur vergleichweise harten Sanktion des Stadtverweises, womit sie sich aber immer noch im Rahmen des üblichen Strafmaßes bewegten: Einen gewissen Bocherd Meigenberg hat man 1530 deswegen mit einem Verweis bedacht, weil er nicht nur in Worten sondern vermutlich auch in Taten *Marien ytliker unehre ... tho gelecht hadde*[135].

Der von zahlreichen Magistraten nieder- und mitteldeutscher Städte eingeschlagene Weg der Legalisierung obrigkeitlich kontrollierter ikonoklastischer Aktionen, weckte bei Verteidigern des alten Glaubens den Verdacht, die Obrigkeit beuge sich nolens volens dem Diktat aufsässiger Gruppen der Bürgerschaft. *Auß forcht*, meinte beispielsweise der Chronist der Magdeburger Vorgänge (1524), hätte man keinen der Kirchenbrecher und Bilder-

135 Zu den Strafurteilen gegen Anhänger der Reformation in Hannover vgl. allgemein: Müller, Reformation in Hannover, 92f.; der Fall Meigenberch, StA Hann. B 8186, fol. 59. - Auch in Hildesheim bemühte sich der protestantisch dominierte Rat spätestens seit 1542 darum, den »aktivistischen Flügel der reformatorischen Bewegung (...) vor der Ausweisung oder Leibesstrafe zu schützen« und die Übergriffe als »Ordnungswidrigkeiten« zu behandeln; vgl. Klingebiel, Die Hildesheimer Reformation, 70. - Spezielle Paragraphen über legitime Formen des »Bildersturms« enthalten einige städtische Verordnungen in Oberdeutschen und Schweizerischen Städten. In einer landesherrlichen Verordnung, die in der Stadt Stuttgart 1536 verlesen wurde (»Die öffentliche Kirchen- und SittenPolizey betreffend«), heißt es an fünfter Stelle: »Die Bilder welche man anbetet, sollen mit Wissen der Obrigkeit und der Prediger weggetan, die unärgerlichen aber geduldet werden« (*Imagines, quae adorantur, tolluntur: sed, quae scandalo carent, ferri possunt. Tolluntur vero illae priores, sciente Magistratu et Concionatoribus*), vgl. Martinus Crusius, Annales Suevici, Frankfurt 1595, 629. - In dem Mandat des Baseler Magistrates (1528, April), das die »Räumung« einiger Kirchen durch *unserer herren wercklüt* regelt, wird jeder darüber hinausgehende Übergriff mit Strafe bedroht: In den katholischen Kirchen der beiden Städte Basel sollen *die bylder und kylchenzierden plyben unnd nit dannen gethon, nach von niemandts gesmecht werden*; Zuwiderhandlungen *wellend usere herren hertenklich an lyb unnd gut oder, so jemands als frevenlich handlette, sich rottierte oder uffrürig were auch an sinem leben straffen*, vgl. Roth (Hg.), Aktensammlung zur Baseler Reformation, III 67f. Anschließende ikonoklastische Delikte wurden in der Regel mit Urfehden beziehungsweise Geldstrafen geahndet, vgl. ebd, Nr. 89, Nr.117 u. Nr. 123. - Einen Tag vor dem Bildersturm in Ulmer Pfarrkirchen (1531) benachrichtigte der Rat die Stifterfamilien und legte ihnen nahe, ihre *tafelen und bilder* umgehend an sich zu nehmen; er beauftragte die Münz- und Einungsherren, den Vorgang zu überwachen, *und menigklich, der nit darein beschaiden ist, by X ß h zu gebieten, ußer der kirchen zu pleiben. Wer ungeheißen erscheint, sol umb die X ß onablesig gestraft werden*. Bekanntlich hat die Strafandrohung die ikonoklastischen Eskalationen des folgendes Tages (20. Juni) nicht verhindern können, vgl. StA Ulm, Ratsprotokolle 11 (1531-33), fol. 97; Rott, Quellen und Forschungen, II 76; eine neuere Darstellung zum Ulmer Bildersturm fehlt bislang, vgl. zuletzt Weilandt, in: Meisterwerke Massenhaft, (Aust.-Kat.), Stuttgart 1993.



Abb. 15: *Den gecreütziglen Abgott / Schleyffen wir auß mit kyndschem Spott* [...]. Holzschnitt, 1525, in: *Eyn Warhafftig erschröcklich Histori.*

stürmer bestraft, *wiewoll es offentlich gnugk soll besichtiget sein, wer diese bueben den mehrern theil gewest*[136]. Mit anderen Worten: die städtischen Strafinstanzen hatten aus Gründen religiöser Sympathie für die Ziele reformatorischer pressure groups von einer gerichtlichen Verfolgung ikonoklastischer Missetäter abgesehen.

Wie wir schon sahen, war der Anteil »jugendlicher« Bilderstürmer nicht nur in Magdeburg außerordentlich hoch. Offenbar nutzten die Täter ihren sozialen und rechtlichen Sonderstatus gezielt aus, der es ihnen erlaubte, von Zeit zu Zeit »über die Stränge zu schlagen«. In diesem Punkt ist die Verordnung der Stadt Ulm (1518), die diese Lücke des Sanktionsapparates explizit erwähnt und regelt, auch auf die hier zur Diskussion stehenden Regionen übertragbar[137]. Der explizite Appell an die Adresse der Jugendlichen nährt die Vermutung, daß für die beklagte Nachlässigkeit der städtischen Strafjustiz nicht ausschließlich religiöse Parteilichkeiten die Verantwortung trugen, sondern zunächst einmal juristische Normenkonflikte und Defizite des Strafvollzugs. Als der Sohn eines Soester Bürgers, inhaftiert wegen blasphemischer und bilderfrevlerischer Handlungen an einem Kruzifix, 1527 vor das städtische Gericht geführt wurde, notierte der Schreiber:

136 Langhans, Historia, 170.
137 Siehe oben, S. 180ff.

Dan segen [die Richter] *an syn kyntheit und deden em gnade*. Der Missetäter mußte vier Bürgen stellen, von denen zwei dafür Sorge zu tragen hatten, daß sein Vater ihm eine angemessene Strafe auferlegte (*dat hey dair mer an dechte*); die anderen bürgten dafür, daß er bei Erreichen der Volljährigkeit eine Urfehde schwor[138]. Zweifellos nahmen auch die juristisch Verantwortlichen der Gegenpartei, etwa jener Lübecker Knabenbanden, die die dortigen *Martinianer* mit Steinen traktierten, Strafmilderungsansprüche für sich in Anspruch[139].

Statt auf ideologisch bedingte Blindheit administrativer Institutionen konnten und durften militante Glaubenskämpfer vor allem auf alters-, familien- oder standesspezifische Rücksichtnahmen der beteiligten Richter und Obrigkeiten hoffen. Einmal mehr wird hierin das »Richten nach Gnade«, der »selektive Sanktionsverzicht« als funktionaler Bestandteil der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rechtssprechung erkennbar[140]. Freilich brachte ein quasi-verbrieftes Recht auf Gnadenbitten auch entsprechende Konsequenzen für den Bereich der Abschreckung von Missetätern und der allgemeinen Kriminalitätsprävention mit sich. In Fällen, deren Quellenlage es erlaubt, die Vorgeschichte zu rekonstruieren, zeigt sich häufig, daß die Handlungs- und Vorgehensweisen der Täter entsprechende Exkulpations- und Milderungsfaktoren bewußt oder unbewußt antizipierten[141]. Auf das Gewicht ihrer Entlastungsargumente vertrauten auch Torgauer Bürgersöhne, die sich »gutgläubig« am Sturm des dortigen Franziskanerklosters (1525) beteiligt und anschließend in eine benachbarte Stadt geflüchtet hatten. In einem Schreiben an den Rat der Stadt machten sie geltend, daß ihnen von den Initiatoren, dem Stadtkämmerer und einem angesehenen Büchsenmeister, gefälschte Anweisungen gegeben worden seien, als ob *der sachen auch ein grundt hett vnd ap es auch des raths beuehl were*. Sichere man ihnen freies Geleit zu, so wollten sie vor Gericht ihre Aussage machen. Die Petition der Geflüchteten hatte den gewünschten Erfolg: Der Kurfürst schloß sich der Meinung der Ratsmannen an, die in das Gesuch einwilligten, um des eigentlichen Drahtziehers habhaft zu werden. *Wan ye vnsers bedunckens*, so der Torgauer Rat an den Fürsten, *komen diße gesellen aus gehorsam dorzu vnd sein verfuhrt worden*[142].

138 StA Soest, Stadtbuch II fol. 275r, 1527 August 20.

139 Der Appell des Lübecker Rates an das Domkapitel von 1524 Jan. 13, in: Prange (Hg.), Protokolle des Lübecker Domkapitels, 42.

140 D.Blasius, Kriminalität und Geschichtswissenschaft. Perspektiven der neueren Forschung, in: HZ 233(1981)624f.; vgl. van Dülmen, Theater des Schreckens, 111ff.; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 166ff.

141 Siehe hierzu den oben S. 131f. ausführlich behandelten Fall des Züricher Bürgers Klaus Hottinger.

142 Ob es überhaupt noch zu einer Bestrafung der »reuigen« Bürgersöhne gekommen

Normative Vorgaben der städtischen Verordnungen und die Praxis der Strafinstanzen vermitteln insgesamt den Eindruck, daß Bilderstürmer in den Städten Norddeutschlands und des Hanseraums mit guten Gründen auf ein mildes Urteil für ihr Handeln rechnen konnten. Harte Strafen für Kirchenbrecher wurden nur in Ausnahmefällen verhängt, das heißt, die Gefahr als Blasphemiker, Dieb oder Aufrührer vor Gericht geladen zu werden war vergleichsweise gering. Dies ist insofern bemerkenswert, als in vielen anderen europäischen Städten Todesstrafen für ikonoklastische Delikte noch bis weit in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts verhängt wurden. Geistliche Gerichte und andere außerstädtische Herrschaftsträger konnten anderenorts offenbar weitaus effektiver ihr Rechtsverständnis und daraus resultierende Strafansprüche geltend machen[143].

Auch ein diachroner Vergleich mit der städtischen Strafpraxis des 15. Jahrhunderts scheint eine entsprechende Entwicklung widerzuspiegeln. In vorreformatorischer Zeit wurden Bilderfrevlern sowie den Lästerern Gottes und der Heiligen Leibesstrafen (Verlust der Hand) oder Todestrafen nicht nur allenthalben angedroht, sondern auch an ihnen vollzogen. Vor allem nördlich der Alpen hat der Druck kirchlicher Instanzen, die eine Ausbreitung »häretischer« Glaubensgemeinschaften mit allen Mitteln verhindern wollten, die Urteilspraxis von Gerichten beeinflußt. Mißbrauch von Bildern, sei es aus religiösen Gründen oder zum Zweck magischer Problembewältigung, wurde in Regensburg und Nürnberg, ebenso wie Augsburg und Köln streng bestraft[144]. Ein Umdenken des juristischen Personals und eine Rationalisierung des Strafvollzuges setzte offensichtlich erst mit der Emanzipation der

ist, bleibt fraglich. Die vorgesehene Strafen für die beiden erwachsenen Rädelsführer lauteten auf: Schadensersatz, einige Tage Haftstrafe und Strafdienste; vgl. Staatsarchiv Weimar, Reg. N. 840, fol. 30-36; vgl. Doelle, Klostersturm von Torgau, 51-54 u. 109-113. - Nicht nur wegen der postwendenden Eingabe eines Hauptangeklagten, der die Supplikanten seinerseits der Verleumdung bezichtigte, bleibt aber auch die Darstellung der jungen *gesellen* zweifelhaft. Der Zeitpunkt des Überfalls (Aschermittwoch), das gesellige Beisammensein der Bürgersöhne und die ebenso eingängige wie brisante Parole *Cristus ist dy loßunge* erinnert an zahlreiche ähnlich gelagerte Fälle antiklerikaler »ritualisierter« Aktionen, deren Impulse direkt aus den Reihen der männlichen Jugend kamen.

143 In Utrecht wurde ein Bürger 1567 von einer Untersuchungskommission wegen Bilderstürmerei zum Tod verurteilt. Schon unmittelbar nach den ersten ikonoklastischen Aktionen des Jahres 1566 wurde der Stadt Amsterdam ein königliches Edikt zugestellt, das ikonoklastische Aktionen mit Verlust von Hab und Gut beziehungsweise mit dem Tod bedrohte, vgl. Freedberg, Art and iconoclasm, 74; A.L.E. Verheyden, Le conseil des troubles: liste des condamnés (1567-1573), Brüssel 1961. - Für Frankreich vgl. allgemein: Christin, L'iconoclaste et le blasphemateur, 43-46; zur Hinrichtung eines Kirchenstürmers in Albi, vgl. Réau, Histoire du Vandalisme, I 91. - Für Schottland, vgl. McRoberts, Material destruction, 417f.

144 Siehe hierzu oben, S. 126ff.

stadteigenen Gerichte, gestützt auf forcierte ordnungspolitische Eingriffe und Initiativen des Rates, ein. Sozialhistorische Untersuchungen der vergangenen Jahre haben diese häufig zu beobachtenden lokalen Entwicklungen mit längerfristigen strukturellen Veränderungen der Stadtgesellschaften im frühneuzeitlichen Europa in Zusammenhang gebracht. Im 15. Jahrhundert werden demnach auf breiter Ebene obrigkeitlich gesteuerte Integrationsprozesse und Tendenzen zur administrativen Durchdringung städtischer Ballungszentren erkennbar, die als entscheidende Vorlaufphasen des frühmodernen Prozesses der Sozialdisziplinierung verstanden werden müssen[145]. Diese regulativen Eingriffe konzentrieren sich auf spezifische Teilbereiche der städtischen Gesellschaft (Armenfürsorge, Strafgerichtsbarkeit, Festkultur) und nehmen in der Regel ambivalente Gestalt an: Sie reklamieren erzieherische und integrative Absichten und operieren mit Mitteln der Kriminalisierung und Repression[146]. Der forcierte Zwang zur Verhaltenskonformität und zur ständigen Reproduktion verbindlicher Normen macht sich im Bereich des städtischen Polizei- und Gerichtswesens durch eine enge Verzahnung kommunaler Verordnungen mit Entscheidungen der Sanktionsinstanzen bemerkbar, die ihre Zuständigkeit auf politische, religiöse sowie sittliche Delikte auszuweiten suchen[147].

Beschränkt man sich nicht allein auf eine Rekonstruktion der obrigkeitlichen, administrativen Anteile an diesen Vorgängen, so werden außerdem ihre unterschiedlichen wirklichkeitsstiftenden Konsequenzen erkennbar. Für die Zeitgenossen wurde dies an einer zunehmenden Konkurrenz beziehungsweise an Konflikten zwischen geistlichen und anderen korporativen Gerichten um die Strafgewalt ablesbar; ein Ringen um innerstädtische Machtpositionen, das durch die Zentralisierung in den Händen der städtischen Gerichte herausgefordert wurde[148]. Die Konsequenzen des langfristi-

145 Stefan Breuer, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Chr. Sachse/F. Tennstedt (Hgg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, Ffm. 1986, 45-69; Robert Jütte, Disziplinierungsmechanismen in der städtischen Armenfürsorge der Frühneuzeit, in: ebd., 101-118; Winfried Schulze, G. Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung« in der Frühen Neuzeit, in: ZFhisF 14(1987)265-302, hierin auch der Hinweis auf »Sozialregulierung« als einer Vorform des Sozialdisziplinierung (267f. u. 292); Werner Buchholz, Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter, in: ZFhisF 18(1991)129-147; kritisch: Martin Dinges, Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung?, in: G&G 17(1991)5-29; Replik von Jütte, »Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere (Cervantes)«, ebd. 92-101.

146 Jütte, Disziplinierungsmechanismen, 103.

147 Man kann in der Herausbildung faktisch autonomer Gesetzgebung und Rechtsprechung auch Ansätze zu einer funktionalen Differenzierung der mittelalterlichen Stadtgesellschaften erblicken. Vgl. N.Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, Ffm. 1993.

148 Klaus Schreiner, Iura et libertates. Wahrnehmungsformen und Ausprägungen »bürger

gen institutionellen Wandels brachten schließlich auch eine Veränderung von Einstellungen und Verhaltensgewohnheiten mit sich: Abgrenzung der Individuen (»Privates«) gegenüber institutionalisierten Kontroll- und Leistungsansprüchen, aber auch Instrumentalisierung derselben durch die Subjekte. Der dramatische Gnadenappell der genannten Bilderstürmer und der nicht minder formvollendet gewährte Gnadenerweis der Obrigkeit sind - wie wir aus der jüngsten kriminalitätsgeschichtlichen Forschung wissen - feste Größen in einem »Spiel«, dessen Regeln von Richtern wie Gerichteten gleichermaßen beherrscht werden[149].

Für unser Thema scheint es naheliegend, am konkreten Fall das Verhalten städtischer Gerichtsinstanzen und der beschuldigten Missetäter in den Blick zu nehmen und Indikatoren für den angesprochenen Transformationsprozeß zu benennen. Im Jahr 1469 mußte sich vor dem Augsburger Stadtgericht der angesehene Schuhmacher Leonhard Guot verantworten, weil er ein Kruzifix von einem Kirchhof entwendet und für magische Zwecke (zur Wiedererlangung seiner Zeugungsfähigkeit) eingesetzt hatte. Wegen seiner »abgöttischen und zauberischen Mißhandlung« wird er zur Wasserprobe verurteilt, aufgrund der Eingaben von Angehörigen und Freunden aber seines hohen Alters wegen begnadigt, »und allein um 50 Gulden in das Findelhaus zu erlegen gestrafft«. Für die städtischen Richter war der Fall damit erledigt, nicht aber für das geistliche Gericht, das den Bilderfrevel gesühnt sehen wollte. Es verhängte eine Kirchenbuße, die darin bestand, den greisen Missetäter an einem Sonntag im Rahmen einer Schandprozession quer durch die Stadt zu führen. Halbnackt mußte er ein hölzernes Kruzifix von der Marienkirche bis nach St.Ulrich tragen, gefolgt vom Inquisitor des Augsburger Dominikanerklosters, der »darzu diesen armen Mann mit Ruthen gehauen«. Vor allem wegen dieses entwürdigenden Prozedere des kirchlichen Bußrituals erregte der Fall noch Jahrhunderte später die Aufmerksamkeit aufgeklärter Juristen[150].

licher Freyheiten« in Städten des Hohen und Späten Mittelalters, in: H.J. Puhle (Hg.), Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft - Politik - Kultur, Göttingen 1992, 76f. u. 88ff.

149 Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 167ff u. 446.

150 StA Augsburg (unverzeichneter Bestand), Johann Bausebius, Verzeichnis aller Malefikanten, die in Augsburg von 1353 - 1755 zum Tod verurteilt wurden, 78ff. Das Buch ist als eine Art Kriminalitätsgeschichte der Stadt Augsburg abgefaßt. Es enthält eine ausführliche Vorrede an den Leser; gelegentlich fügt der Autor nochmals Appelle an den Leser ein, so (pag. 78) wenn er ihn darauf aufmerksam macht, daß die Rechtsbräuche des 15. Jahrhunderts noch von vielerlei Aberglauben durchsetzt sind. Die Authentizität der Ereignisse wird durch das Zeugnis in der anonymen Chronik der Stadt Augsburg 911-1483 bezeugt, vgl. StChr. 22(1965)517. - Nebenbei sollten wir uns an die Verurteilung des jungen Parteigängers der Burgunder in Paris 1414 erinnern, dem »vor den Augen« der Eustachius-Statue die Hand abgeschlagen wurde;

Beschleunigt durch die Umbrüche der Reformationszeit hat sich die Stellung der geistlichen Gerichte im 16. Jahrhundert vor allem in den Städten erkennbar verschlechtert. Einerseits waren ihnen die Kompetenzen für die Verfolgung und Bestrafung von Bürgern nach und nach beschnitten worden, andererseits bediente sich die weltliche Gerichtsbarkeit immer häufiger Zwangs- und Zuchtmitteln ursprünglich kirchlicher Provenienz[151].

In Hildesheim, einer Stadt, in der der Bischof trotz Entscheidung der Bürgerschaft für die Reformation eine relativ starke Stellung behielt, wurde 1547 der Fall des jugendlichen Bilderstürmers Sanders Bruns verhandelt. Der Missetäter hatte mit einem Knüppel *dem steinen belde sancti Pauli den kop* abgeschlagen und am folgenden Tag *unvortzaget* einen Totenschädel aus dem Leichenhaus auf den Rumpf gesetzt. Anders als im Fall des Augsburger Schuhmachermeisters verstand es der Hildesheimer Rat jedoch, seine Entscheidungsbefugnisse in Strafangelegenheiten gegen die Rechtsansprüche des Bischofs durchzusetzen. Die veränderten Ausgangsbedingungen, unter denen der Hildesheimer Bilderfrevler antrat, werden außerdem daran erkennbar, daß dieser die Unterscheidung zwischen »Blasphemiker« und »Bilderstürmer« offenbar bewußt für sich reklamierte. *Up dat nu nemant over den Bruns clagede*, so der katholisch gefärbte Bericht des Chronisten Oldecop, *so nam de rat de vorclage und nemen 20 gulden von dem misdeder*. Das Kapitel der Heilig-Kreuz-Kirche mußte sich mit dem Urteilsschluß Gottes begnügen, *de ein rechtferdich richter is, de dar gift lon einem ideren na sinen warken*[152].

Wie wir wissen, war Hildesheim nicht die einzige Stadt, in der ikonoklastische Missetäter von einem Inquisitionsprozeß und der entsprechenden Bestrafung als Ketzer oder Blasphemiker verschont blieben. Tätliche Angriffe auf »Götzenbilder« wurden in Städten, wo sich die reformatorische Bewegung duchgesetzt hatte, entweder als Ordnungswidrigkeit oder als Gewaltdelikt angesehen und mit Geld- beziehungsweise Haftstrafen oder Stadtverweis geahndet. Es liegt nahe, in beiden Phänomenen, im fait accompli eines »reinigenden« Bildersturms und in der affirmativen Begnadigung seiner Urheber, unmittelbare Begleiterscheinungen des religiösen Erneuerungsprozesses zu vermuten. Versteht man den (gewalttätigen) Miß-

siehe oben S. 103f.

151 D.Kluge, Die »Kirchenbuße« als staatliches Zuchtmittel im 15. - 18. Jahrhundert, in: Jb.Westf.Kigesch. 70(1977)51-62; M.Muster, Das Ende der Kirchenbuße, in: ZSRG Kan.Abt. 105(1988)564-573; über die Spannungen zwischen dem Kölner Hochgericht, dem Rat als Appellationsinstanz der Bürger und dem erzbischöflichen Offizialatgericht vgl. Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 72ff. und 366ff.

152 Zum Verhältnis Bischof - Bürgergemeinde vgl. allgemein: Th.Klingebiel, Stadtgemeinde und Domimmunität in Hildesheim vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: K.B. Kruse (Hg.), Küche, Keller, Kemenate. Alltagsleben auf dem Domhof um 1600, Ausst.Kat., Hildesheim 1990, 20-37; Euling (Hg.), Chronik des Johan Oldecop, 285.

brauch von Heiligendarstellungen und christlichen Symbolen jedoch als spezifisch laikale Form religiöser Devianz, sozusagen als spätmittelalterlichen Exkurs in die Geschichte der Frömmigkeit, so verschiebt sich die Perspektive unweigerlich in Richtung einer längerfristigen Betrachtung der Ursachen und Formen ikonoklastischer Aktionen sowie der Reaktionsweisen, die sie bei kirchlichen und weltlichen Institutionen provozierten.

Die gemäßigte Haltung der städtischen Obrigkeit gegenüber den Urhebern ikonoklastischer Aktionen beruhte primär auf ordnungspolitischen Überlegungen, vielleicht sogar auf religionspolitischem Kalkül. An theologischen Grundsatzdebatten über das für und wider religiösen Bildgebrauchs zeigten sich Richter und städtische Verordnete jedenfalls nicht interessiert. Reformatorische Theologen kamen ihrem Wunsch nach Vermeidung einer öffentlichen Debatte über die Bilderfrage entgegen, indem sie die Obrigkeit zur allein zuständigen Instanz erklärten. Mit einiger Überraschung wird allerdings schon das damalige Publikum die Argumente zur Kenntnis genommen haben, derer sie sich dabei bedienten. Nicht das biblische Bilderverbot, sondern die Gefahr einer Eskalation eigenmächtig vorgenommener ikonoklastischer Maßnahmen begründete die Haltung von Pfarrern und Predikanten.

Inhaltlich knüpft ihre Argumentation nahtlos an die Ergebnisse innerkirchlicher Auseinandersetzungen an, welche schon im 15. Jahrhundert in Form von Synodalbeschlüssen fixiert worden waren. Die führenden Theologen in den Städten des Nordens hielten an dem damals entwickelten dialektischen Denkmodell fest. Erinnern wir uns: Alarmiert von bilderstürmerischen Forderungen »häretischer« Glaubensgemeinschaften hatten namhafte Theologen den Bildgebrauch in der Kirche verteidigt, gleichzeitig aber eingeräumt, daß solche Darstellungen von Heiligen, die in unzulässiger Weise angebetet würden, entfernt werden sollten[153]. Wie wir schon sahen, entwickelte sich in der Auseinandersetzung des 15. Jahrhunderts eine dramatische Zuspitzung der Bilderproblematik, die noch die Theologen des 16. Jahrhunderts in einer doppelten Frontstellung verharren ließ. Deutlicher als an Formulierungen der von Bugenhagen verfaßten Kirchenordnungen, läßt sich die defensive Grundhaltung dieser widersprüchlichen, gleichermaßen gegen ikonoklastischen wie idolatrischen *abusus* gerichteten Stellungnahmen an den Texten seines Mitstreiters Antonius Corvinus ablesen, der maßgeblich an der Planung reformatorischer Maßnahmen in den Städten Goslar und Hildesheim beteiligt war[154].

Corvinus argumentiert in bester altkirchlicher Tradition. Er nimmt explizit Bezug auf das zentrale Argument altgläubiger Theologen: *dat de belde syn*

153 Siehe oben Kap. II.3 - II.6.

154 Zu der gemeinsamen Visitationstätigkeit von Corvinus und Bugenhagen in Braunschweig-Wolfenbüttel während der 1540er Jahre, vgl. Koldewey, Die Reformation des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel, 259f. u. siehe unten S. 272f.

der leyen böke. Deshalb seien Bilddarstellungen nicht grundsätzlich aus der christlichen Kultpraxis zu verbannen, wie es Bilderstürmer verlangten. Vielmehr schlägt er vor, zwischen gemalten Historienbildern und plastischen Kultbildern zu unterscheiden, die im Zentrum quasi-liturgischer Zeremonien und Verehrungsrituale stehen. Letztere seien zu entfernen, erstere aber zu akzeptieren, *dar de leyen ut lesen unde seen, dat se yn den böken nicht lesen können*. Corvinus Argumentation ist insofern bemerkenswert, als er explizit das Diktum Gregors d. Großen gegen das biblische Bilderverbot ins Feld führt. Die Prämissen und Schlußfolgerungen des norddeutschen Reformators zeigen sich mit denjenigen seiner theologischen Vordenker weitgehend deckungsgleich. Seine Position weist allerdings insofern eine Veränderung auf, als er ausdrücklich für ein Eingreifen der weltlichen Obrigkeit plädiert. Ganz im Gegensatz zu Karlstadt, der in der zunehmenden »Macht der Bilder« gerade das stärkste Argument für ihre Beseitigung erblickt hatte, beschwor die Mehrzahl der reformierten Theologen einmal mehr die unabsehbaren Gefahren, die mit ihrer Beseitigung verbunden seien[155].

Obrigkeitliches Eingreifen wurde gefordert, um die Gefahr bilderstürmerischer Unruhen einzudämmen. Religiöser Eifer, dessen waren sich die reformierten Theologen des Nordens bewußt, konnte schnell in unkontrollierte Gewaltätigkeiten umschlagen. Dieses, freilich ebenfalls den Bildern zugerechnete destruktive Potential, lieferte Bugenhagen den Anlaß, um eine ausschließlich obrigkeitliche Entfernung übermäßig verehrter Bilder zu legitimieren. Aber nicht nur dies: Reformatorisch gesinnte Theologen rehabilitierten den religiösen Bilderkult, und zwar nicht aufgrund pragmatischer Überlegungen, sondern mit theologischen Argumenten. Mit anderen Worten: die Forderung des biblischen Bilderverbots wurde ein weiteres Mal mit dem bekannten Argument, damit drohe der Rückfall in Idolatrie oder Ikonoklasmus, tabuisiert[156].

Der dialektische Charakter der spätmittelalterlichen Bilderproblematik blieb somit auch für die städtischen Verordnungen der Reformationszeit bestimmend. Das aus der altkirchlichen Tradition übernommene Verdikt gegen ikonoklastische Abweichler wurde nicht nur gegen »Häretiker« oder revoltierende innerstädtische Opponenten sondern gegen ebenjene »bilderstürmenden« Laien gewendet, die - gleichsam in der Rolle der Zeloten - versuchten, den quasi-sakramentalen Rahmen der Altarbilder und Heiligenfiguren zu durchbrechen. Diese Seite der Problematik ist schon häufiger

155 Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VII.2.1 (Hildesheim), 864ff.

156 Die Furcht vor einer endemischen Ausweitung der ikonoklastischen »Häresie« kommt nicht nur in der Hildesheimer Kirchenordnung zum Ausdruck, sondern auch in denjenigen der Städte Braunschweig (1528), Lübeck (1531) und Soest (1531), vgl. Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VI.1.1, 445 u. ebd., V., 358; zu Soest siehe unten S. 264.

Gegenstand reformationsgeschichtlicher Untersuchungen gewesen und bedarf daher keiner besonderen Hervorhebung. Unterbelichtet blieb bislang jedoch die Kehrseite ikonoklasmusfeindlicher Religionspolitik: In dem Maße wie die städtische Obrigkeit ihr Mitspracherecht bei der Neugestaltung christlicher Kultpraxis durchzusetzen verstand, verzichteten reformatorische Theologen auf eine Erörterung der spezifischen Grundlagen des christlichen Bildgebrauchs. Daher konnte die Bilderfrage auch später während der Konfessionalisierungsphase wiederum eine brisante Wirkung entfalten[157].

4. Ikonoklastische Praktiken im Spannungsfeld von Frömmigkeitsvorstellungen, »Volkskultur« und Körpersymbolik

Mit der Warnung vor Zerstörung, Aufruhr und Blasphemie als unkontrollierbaren Folgewirkungen »wilder« ikonoklastischer Aktionen haben protestantische Theologen versucht, die Religionspolitik städtischer Obrigkeiten zu beeinflussen. Zugleich leisteten sie damit einen Beitrag zu der von altgläubigen Theologen wirkungsvoll betriebenen Legendenbildung über Bilderstürmer der Reformationszeit. Inzwischen wissen wir, daß es - entgegen anderslautender Behauptungen der Zeitgenossen - auch im »lutherischen« Norden eine Vielzahl bilderstürmerischer Impulse gegeben hat; wir wissen auch, daß die Täter in der Regel selektiv vorgingen und ihr Handeln spezifischen Spielregeln folgte. Vollständige Zerstörungen des kirchlichen Inventars oder seiner Teile blieben selten, der ikonoklastische Akteur handelte offenbar kontrolliert, wählte Bilddarstellungen gezielt aus, brachte ihnen Deformationen bei und gab dem gesamten Ablauf durch demonstrative Gesten und Worte einen appellativen Charakter. Lange Zeit ist der Forschung dieses provokative Spiel mit christlichen Symbolen entgangen. Aber in dem Maß wie Religions- und Frömmigkeitsgeschichte an Anziehungskraft gewannen, haben Historiker diese vernachlässigte Dimension sozialen Handelns mehr und mehr zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht. Einige fallstudienartig angelegte Untersuchungen haben schon erstaunliche Detailinformationen liefern können, die einerseits eine Kontinuität mittelalterlicher ikonoklastischer Praktiken nahelegen, andererseits eine bemerkenswerte Vertrautheit und Souveränität der Akteure im Umgang mit der elaborierten Sprache der Ikonographie, Lehrsätzen der Theologie sowie den öffentlich-

157 Postel, »Byldenstorner«, 267; Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, 62; D. Koepplin, Kommet her zu mir alle. Das tröstliche Bild des Gekreuzigten nach dem Verständnis Luthers, in: K. Löcher (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Nürnberg 1983, 153ff.; K. Hoffmann, Ohn' Ablass von Rom kann man wohl selig werden. Streitschriften und Flugblätter der frühen Reformationszeit, Nördlingen 1983, 28ff.; zuletzt Michalski, Reformation and the visual arts, 30ff. - Zur Bilderfrage im Rahmen der »Zweiten Reformation« siehe unten S. 287ff.

keitswirksamen Strategien antiklerikaler Propaganda verraten[158].

Wenn hier das selektive Vorgehen des Bilderstürmers betont wird, heißt das nicht, daß ausschließlich prominente Darstellungen eines Heiligen, das heißt die überlokal bekannten Kultbilder einer Stadt vorrangige Ziele seiner Attacken gewesen sind. Potentiell bot die gesamte Bildausstattung des Sakralraumes, ebenso wie die figürlichen Darstellungen an Portalen, Stadttoren, Kirchhöfen oder sonstigen öffentlichen Plätzen, eine breite Angriffsfläche für bilderfeindliche Aktionen. Gemalte Altarbilder wurden in den Klageschriften der betroffenen geistlichen Insitutionen neben Statuen und Epitaphien mit gleichbleibender Regelmäßigkeit aufgeführt, so daß sich quantitativ zunächst keine gattungsspezifischen Muster abzeichnen[159]. Plastische Darstellungen eines Heiligen übten auf übereifrige Gläubige vermutlich deswegen eine vergleichsweise hohe Anziehungskraft aus, weil sich mit dem Standbild in spätmittelalterlicher Zeit die Erinnerung an den Götterkult der Antike (und an den Götzenkult der Heiden) verband; darüberhinaus garantierte die gleichsam natürliche »Körperlichkeit« figuraler Plastik den gewünschten spektakulären Effekt[160]. Der Eindruck, selektive

158 Ein wichtiger Impuls für die religions- bzw. sozialgeschichtliche Untersuchung ikonoklastischen Verhaltens ging von N.Z. Davis Aufsatz: The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France, in: Past & Present 59(1973)51-91 aus. Gleichzeitig erschienen übrigens die Bände von M. Warnke, Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks, München 1973 und J. Phillips, The Reformation of Images: Destruction of Art in England 1535-1660, Los Angeles/London 1973; P. Mack Crew, Calvinist Preaching and Iconoclasm in the netherlands 1544-69, Cambridge 1978; C.C. Christensen, Art and the Reformation in Germany, Ohio 1979; H.-D. Altendorf/P. Jezler (Hgg.), Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation, Zürich 1984; M. Aston, Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion, London 1984; R. Scribner, Volkskultur und Volksreligion: zur Rezeption evangelischer Ideen, in: A. Lindt/A. Schindler (Hgg.), Zwingli und Europa, Zürich 1985; D. Freedberg, Iconoclasts and their motives, Maarssen 1985; C.M.N. Eire, War against the Idols, Cambridge 1986; R. Scribner, The image and the Reformation, in: J. Obelkevich/ L. Roper/R. Samuel (Hgg.), Disciplines of Faith. Studies in Religion, Politics and Patriarchy, London/New York 1987; Ders. (Hg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990.

159 Statt einer wenig aussagekräftigen Übersicht weise ich nochmals auf einige charakteristische Einzelheiten hin: Kruzifixe stellen für ikonoklastische Missetäter keine Ausnahme dar. Von entsprechenden Gewalttaten wird aus Breslau (1523), Mühlhausen (1524), Wolkenstein (1525), Köln (1526), Soest (1527), Hildesheim (1543), Burgsteinfurt (1591), Berlin (1615) und Östrich bei Iserlohn (1623) berichtet. - Über die Zerstörung der Kultbilder von Wesel, Ottenstein, Lengerich, Soest, Lübeck und Goslar, siehe oben S. 171f. - Über die Vorliebe, mit Darstellungen des hl.Franziskus »Passion zu spielen«, vgl. ebd.

160 Erwin Panofsky, Renaissance and Renascences in Western Art, Stockholm 1960. Michael Camille, Gothic Idol, 101-114 (»Deformations of Diana«). Freedberg, Power of Images, 246-282. Siehe oben S. 135ff. und unten S. 280ff.

Eingriffe in die Bildausstattung seien ein hervorstechendes Merkmal der ikonoklastischen Aktionen des Nordens gewesen, entsteht vor allem dann, wenn die Ikonographie einer Darstellung und der spezifische Handlungsrahmen einzelner Ereignisse in die Analyse mit einbezogen werden.

Was häufig wie ein alberner Mummenschanz ausgelassener Bürger erscheint, entpuppt sich, in systematisch-vergleichender Perspektive betrachtet, als komplex arrangiertes Szenario, das schlaglichtartig über Einstellungen des Laienpublikums zur Bilderfrage und zu ikonoklastischen Lösungen informiert. In einer Klageschrift des Hildesheimer Bischofs Valentin von Teteleben an den Reichstag in Nürnberg (1543) wird berichtet, daß einige Angehörige des Schneiderhandwerks während einer Fastnachtsfeier eine Christusstatue vom Kirchhof der St.Andreas-Gemeinde entwendet und auf ihrer Trinkstube schmählichen Unfug mit ihr veranstaltet hätten. Im weiteren Verlauf hatte einer der Anwesenden dem Bildnis *zugetrunken* und gerufen: *Trink, thu Bescheid*; ein anderer hatte ihm den Inhalt seines Bechers *unter die Augen geschüttet*[161].

Zunächst mag man den bilderfrevlerischen Vorgang der in Zunft- und Trinkstuben bekanntlich vorherrschenden »dicken Luft« und einer entsprechend erhitzten Gemütslage zurechnen. Das im Bericht ausdrücklich erwähnte »Zutrinken« scheint diese Annahme zu stützen. Allerdings wandte sich das launige Treiben der Besucher nach dieser Entgleisung nicht anderen Dingen zu, sondern die Missetäter (*nebulones*) zogen von ihrer Trinkstube nun zu denjenigen der übrigen Zünfte, um dort dasselbe Spektakel zu veranstalten. Nachdem sie schließlich von den Kramern aus deren Stube verwiesen worden waren, haben sie *folgends einen Bischof gemacht, denselben zum Stadtthor mit Ruten und Geisseln ausgehauen und also der Stadt ausgejaget*. Spätestens zu diesem Zeitpunkt dürfte allen Zeugen des Geschehens klar geworden sein, daß die Schneidergesellen ihr *Affenspiel* mit den jüngsten Ereignissen, die Einführung der Reformation in Hildesheim, in Zusammenhang gebracht sehen wollten[162]. Erst wenige Wochen zuvor war erstmals ein evangelisch dominierter Rat eingesetzt worden, der nun energisch die

161 StA Hildesheim, Best.100, Abt.132, 24: Beschwerde des Bischofs Valentin von Hildesheim gegen die Bürger von Hildesheim (Februar 1543), fol. 1ʳ. - Vgl. Joseph Schlecht, der eine lateinische Version des Briefes aus dem Vatikanischen Archiv zitiert, in: RQuChrA 10(1896)170-77.

162 Zur Einführung der Reformation in Hildesheim, vgl. J.H.Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim, Hildesheim/Leipzig 1922/24, I 320ff.; zuletzt T. Klingebiel, Die Hildesheimer Reformation des Jahres 1542 und die Stadtgeschichte: Eine Ortsbestimmung, in: Hildesheimer Jb 63(1992)59-84. - Wie man den Bemerkungen des Chronisten der Magdeburger Ereignisse unschwer entnehmen kann, war der doppelbödige Charakter eines solchermaßen inszenierten *schandtspiels* auch zeitgenössischen Beobachtern durchaus bewußt, Langhans, Historia, 170f. (hier ebenfalls die Bezeichnung *affenspil*).

Neuerungen des christlichen Kultes in den Pfarrkirchen durchzusetzen begann. Die Anhänger der reformatorischen Partei hatten die Zunftstube demgemäß zur Bühne für die propagandistische Verbreitung ihrer Forderungen umfunktioniert[163].

Zurück zum provokativen Auftritt der Schneider. Wie wir aus den Schilderungen ähnlich gelagerter bilderfrevlerischer Angriffe auf Heiligendarstellungen wissen, gehörte die Aufforderung an ein Bildnis, sich selber zu helfen, zu den unzweideutigen Erkennungsmerkmalen christlicher Ikonoklasten[164]. Die Akteure wollten auch in diesem Fall auf die im Alltag verwischte Grenze zwischen sakraler und profaner Sphäre aufmerksam machen. Vor allem Bilder wurden für diesen Irrtum verantwortlich gemacht, weil sie den Betrachter über ihren rein memorativen, zeichenhaften Status immer wieder hinwegtäuschten. Diese ständig changierende, ambivalente Beziehung zum Bild wählten Hildesheimer »Götzenstürmer« zum Prinzip ihres Handelns, einem souveräne Wechselspiel zwischen unterschiedlichen semantischen Ebenen (Signifikat/Signifikant). Ihre Gesten und Äußerungen geben zugleich ihre Kompetenz im Umgang mit der ikonographischen Sprache der kirchlichen Bilddarstellungen zu erkennen.

Das »mißhandelte« Bildnis Christi wird im Bericht des Bischofs genauer als Passionsbildnis beschrieben, *welches zur Erinnerung seines erlittenen bitteren Leidens als gegeisselt, blutig gekronet und das Kreuz uf den Schultern gehabt*. Nach der ersten Aufforderung, zu trinken was ihm angeboten wird, hatte der zweite Beteiligte, gleichsam in der Rolle eines Schächers der Passionsgeschichte, geäußert: *Wie kann er trinken. Siehst Du nicht, dass er gegeisselt ist, ihm sein Blut ausgezapft, er ist heilig und unmächtig, vermag dieses nicht*. Da

163 Über die unterschiedlichen Formen der Verbreitung und Rezeption lutherischer Reformforderungen vgl. Robert Scribner, For the sake of the simple folk. Popular Propaganda for the German Reformation, Cambridge 1981.

164 Siehe oben S. 85; S. 88f. und S. 198. »Wenn man also ein Bildnis anredete«, so Scribner (Volkskultur und Volksreligion, 156), »war dies eine Aufforderung, sich als Person zu beweisen«. - Vgl. Trexler, Sacred Image, 58: »Let us examine desertion and defilement [of imgages]. The goal of both was to educate: to encourage the image to better behavior by 'teaching him a thing or two'. Vengeance as pedagogy, so to speak«; Richard Trexler hat vergleichbare Beobachtungen auch anhand spanischer Quellen über die Missionierung Lateinamerikas im 16. Jahrhundert gemacht; ders., Das sprechende Bildnis, in: K. Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit, 283-308. - Wie wir sahen, haben schon lollardische Bilderkritiker das »persönliche« Ansprechen von Heiligenbildern verurteilt. Thomas Netter verteidigte diese linguistische Fehlleistung mit dem Hinweis auf Augustinus, *Ad Simplicianum*, Lib.II: »Quis«, *inquit*, »hominem pictum dubitet vocare hominem?«; vgl. Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 950f. - In Zusammenhang mit der Verspottung von Kruzifixen liegt natürlich auch der Gedanke an eine Parodie der Verspottung unter dem Kreuz nahe (Luk.23,36-37): »Bist Du der König der Juden, so hilf Dir selbst!«. Vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 95, der dies als »Bestrafung« des »falschen« Bildes ansieht.

das Bild weiterhin keine Reaktion zeigte, wurde es - wie schon erwähnt - zum Trinken »gezwungen«[165]. Das Vorgehen der Bilderstürmer erschöpfte sich also nicht in der Kritik am traditionellen kirchlichen Bildgebrauch, sie verfolgten zugleich eine unmittelbar einleuchtende, didaktische Absicht. Mit der spektakulären Entfernung eines Bildnisses von seinem ursprünglichen Standort in einem sakralen Bezirk der Stadt, wo es *vormals zu grosser Andacht gemeinen Volks zugericht gewest*, bekräftigten die Akteure darüberhinaus ihre Forderung nach einer verbindlichen, ikonoklastischen Lösung des Bilderproblems[166].

Zu einer Verbindung parodistischer Formen von Gegenöffentlichkeit (Spottprozessionen, karnevaleske Umzüge) mit ikonoklastischen Aktionen, wie sie sich am Hildesheimer Beispiel nachzeichnen ließen, kam es auch in zahlreichen anderen Städten des niederdeutschen und ostdeutschen Raumes. In Stralsund (1525) entwendeten die am Sturm auf das Johanniskloster Beteiligten ein berühmtes Marienbild, verstümmelten es an Armen und Beinen und brachten es schließlich in eine Trinkstube. Dort wurde es mit der lasterhaften Aufforderung: *Marie, do nu mirakel, lat tho seen, efte du ock konst vorbarnen* [verbrennen], in die Flammen geworfen[167]. In Zwickau (1524) wurde ein Bild des hl. Franziskus mit Eselsohren geschmückt, am Marktbrunnen aufgestellt und anschließend verbrannt[168]. Pranger oder Galgen, Brennpunkte, an denen die innerstädtische Glaubenskontroverse unzensiert ausgetragen wurde, bezog man ebenfalls häufig mit in den Geschehensablauf ein. So wurden die Schuhmacher von Xanten verdächtigt, während des Umtrunks am Crispinstag (25. Okt. 1566) eine Passionsszene am St.Andreas-Kirchhof verunstaltet zu haben. Dem Johannes-Bildnis hatten sie den Kopf abgeschlagen, dazu einige weitere Bilder aus der Kirche entfernt

165 Über die geradezu subversiven Folgewirkungen eines »verunglückten« Passionsspiels in Dresden berichtet der Fortsetzer von Johannes Paulis »Schimpf und Ernst« folgendes: *Wie der Passion zuo Dreßden gespielt [...] Als nun der Herr am Creutz anhub zu schreien: 'Mich duerst', da meinet der lincke Schaecher, er schrey nach einer Maß Bier, hub bald drauff an: 'Mich auch'. Da ward auß dem Ernst ein Lachen. Und der arme Schaecher must ein Zeitlang in Gefencknuß sitzen;* J. Bolte (Hg.), Johannes Pauli, Schimpf und Ernst, II 100. Vgl. B. Neumann, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, II 912. Zur Entlastungs- und Ventilfunktion frühneuzeitlicher Schauspiele: Hagen Bastian, Mummenschanz, Ffm. 1983, 52-62.

166 Zur Geschichte der Reformation in Hildesheim und zum Problem der Bildverehrung speziell, siehe unten S. 269ff.

167 Lambrecht Slagghert, Chronik des S. Claren-Klosters zu Ribbitz, teilweise abgedruckt, in: Mecklenburger Jahrbuch 3(1838)96-140; vgl. Uckeley, Werdegang der Reformbewegung, 69.

168 Zum religiösen Hintergrund der auffallend häufigen Angriffe auf Franziskusbildnisse siehe oben S. 165f. - Zu dem Fall Zwickau, vgl. A.R. Frölich, Die Einführung der Reformation in Zwickau, in: Mitteilungen des Altertumsvereins f. Zwickau 12(1919)71.

und *uf den kacken gestelt*, wie es im Bericht an den Klevischen Herzog heißt. Auch in diesem Fall spielten weder persönliche Animositäten, noch ungezügelte antiklerikale Affekte eine Rolle: Die obrigkeitlich angeordnete Untersuchung des Zwischenfalls ergab, daß ein Bürgerssohn sich einige Tage vorher in mehreren Trinkstuben gegen den religiösen Gebrauch von Bildern ausgesprochen hatte[169].

Diese wenigen aber gut dokumentierten Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, daß die ikonoklastischen Aktionen der Reformationszeit in hohem Maß durch die Rezeptionsformen der christlichen Bildkunst, Verhaltensnormen des laikalen Publikums und nicht zuletzt durch den ambivalenten Status der attackierten Objekte (sakral/profan) geprägt wurden. Fragen nach der sozialen Zusammensetzung bilderstürmerischer Gruppierungen führen hier kaum weiter; vergleichsweise gering erscheint auch die Tragweite von Erklärungsansätzen, die religiös motivierte Gewaltanwendung ausschließlich als eine Folge agitatorischer Predigttätigkeit betrachten. Ohne Rückgriff auf historische Vergleichskategorien, die die Vielfalt der Objekte und der ikonoklastischen Praktiken berücksichtigen, wird es kaum möglich sein, den vielschichtigen Bedingungszusammenhang zwischen reformatorischem Bilderstreit und ikonoklastischen Aktionen zu rekonstruieren.

Die Bilder der Heiligen waren bekanntlich Teil des offiziellen Kultes mittelalterlicher Glaubensgemeinschaften: der Liturgie, der Prozessions- und Wallfahrtsfrömmigkeit sowie der gruppengebundenen Andacht des Laien. Neben diesen ritualisierten Formen der Verehrung eines Heiligen mittels seines Bildnisses, existierten entsprechende mehr oder weniger tolerierte Formen der Erniedrigung (*humiliatio*), des »Mißbrauchs« von Bildern[170]. Bilderstürmer der Reformationszeit schöpften aus diesem reichhaltigen Repertoire der Profanierung, der symbolischen Entehrung und Erniedrigung eines Heiligen und gaben damit ihrem Verständnis von einer Reform der Kirche, des Gemeindelebens und der Rolle der Bilder Ausdruck. Kaum eine ikonoklastische Aktion in den Städten des Nordens, selbst obrigkeitlich gebilligte Bildentfernungen, verliefen ohne eine entsprechende Beteiligung des Publikums. In Braunschweig (1528), wo der Rat die Lage weitestgehend unter Kontrolle behielt, wurden die steinernen »Götzen« zum Ärger der altgläubigen Bevölkerung als Baumaterial zur Befestigung der Stadt weiter-

169 So der Bericht des Landdrosten Dietrich von dem Botzelaer und seiner Begleiter vom 7. Februar 1567, abgedruckt bei Otto Redlich, Das Vorgehen der jülich-clevischen Regierung gegen reformierte Predigt und Bilderstürmerei, in: Zs Berg.Geschverein 47(1914)208-211 u. 204f.

170 Vgl. Geary, Humilation of saints; Stephan Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter, II 10-14; Schnitzler, Geschmähte Symbole; u. oben S. 128ff.

verwendet[171]. Auch die Statue des Soester Patrons Patroklus wurde nicht zerstört, sondern nach einem schimpflichen Umzug in das örtliche Büchsenhaus gesperrt[172]. Eine weitere Möglichkeit, sich der unbequemen Heiligen zu entledigen ohne Gewalt anzuwenden, bestand darin, sie zu vergraben. Im westfälischen Eggerode, das seit dem 14. Jahrhundert alljährliches Wallfahrtsziel zahlreicher Gläubigen war, vergrub der protestantische Pfarrer zu Beginn der 1550er Jahre das mit mehreren päpstlichen Ablaßurkunden ausgestattete Marienbild. Gleiches geschah in Stralsund (1525), um sicherzustellen, *dat nicht mehr affgöderie edder missbrukes darmit bedreven werden mochte*[173]. Aber dies war wiederum nur die halbe Wahrheit: Protestantisch gesinnten Gegnern des Heiligenkultes dürfte die anderenorts gepflegte Parodie des »Begrabens« der Messfeier vor Augen gestanden haben[174]. Noch im 17. Jahrhundert wird aus dem Wallis berichtet, daß als lächerlich (*ridicules*) oder geschmacklos (*deformes*) empfundene Bilder feierlich im Beinhaus »begraben« wurden[175].

Gewiß kann der Hinweis auf die mehr oder weniger bewußt suggerierten symbolischen Bezüge nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auch im Norden partiell zu »radikalen« Lösungen, zur Zerstörung beziehungsweise gänzlichen Vernichtung kirchlicher Bildausstattungen kam. In 27 Städten, unter anderem in Wittenberg (1522), Stralsund (1525), Zerbst (1525), Mühlhausen (1525), Münster (1532), Hannover (1533/34) und Hildesheim (1542) waren einzelne Kirchen betroffen, in Lemgo (1530) und Einbeck (1530) offenbar Inventar aus allen städtischen Sakralbauten[176]. Daß in den meisten Fällen die Gele-

171 Ph.J. Rehtmeyer, Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie, Braunschweig 1705-15, III 49; vgl. Wandersleb, Luthertum und Bilderfrage, II 25. - Auch in Münster (1534) wurden die steinernen »Götzen« als Baumaterial für fortifikatorische Vorrichtungen verwendet; vgl. Warnke, Durchbrochene Geschichte, 78-80.

172 Schwartz, Reformation in Soest, 103.

173 Auch in Großmerzdorf/Schlesien wurde bei Einführung der Reformation das Marienbild der Kirche, in diesem Fall von der altgläubigen Bevölkerung, »begraben«; Brückner, Maria Buchen, 49. - Schröer, Reformation in Westfalen, II 134; Uckeley, Werdegang der Reformbewegung, 71.

174 Über das »Begraben der Messe« in Goslar (1528) berichtet die Chronik der Brandes-Familie; vgl. Hölscher, Reformation in Goslar, 54. - Allgemein: Scribner, Reformation, Karneval und die »Verkehrte Welt«, 306 ff; über das »Begraben« der Fastnacht: ders., Volkskultur und Volksreligion, 158. - In Straßburg (1524) und in der Oberpfalz (1598) wurden die »Götzen« ins Beinhaus gelegt, vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 89.

175 R. Reinhardt, Der Figurenfund von Lenk im Wallis, in: Rott.Jb.f.Kigesch. 7(1988)278ff.

176 Außer in den genannten Städten wurden einzelne Kirchen »gesäubert« in: Breslau (1523), Danzig (1523), Königsberg (1524), Stolp (1525), Stettin (1525), Braunschweig (1528), Hamburg (1528), Goslar (1528), Minden (1529), Herford (1531/32), Waldeck (1532), Warendorf (1533), Ahlen (1533), Beckum (1533), Alfeld (1551), Bentheim (1561), Tecklenburg (1587), Burgsteinfurt (1591), Salzuflen (1600), Marburg (1605), Berlin

genheit genutzt wurde, die Vernichtung der Bildausstattung in offiziöser Form als »Götzensturz« zu feiern, entspricht dem Selbstverständnis kommunaler Herrschaftsträger, die hiermit ihre reformatorische Haltung vor der Bürgerschaft bekundeten. In Einbeck trug man, dem Bericht des Hildesheimer Dechanten Oldecop zufolge, *alle gebiltenisse der leven und uterwelten hilligen goddes ut oren kerken up den market tosamende und stro, pulver und fur dar under gebracht und vorbranden to einer honspottunge de feguren to asschen.* Die Signalwirkung dieses Vorgangs ist auch unserem Chronisten nicht entgangen: *Und na dem fure der vorbrenten bildere hof sik an de twispalt im romeschen rike*[177]. Neben dem Versenken in Flüssen - wie in Warendorf (1533) und Berlin (1615) geschehen[178] - wird auffallend häufig von der Verbrennung von Altartafeln und »hölzernen Götzen« auf Marktplätzen berichtet[179]. In England wurden - wie Margret Aston zeigen konnte - zu diesem Zweck regelrechte Plattformen errichtet, von denen aus die Angehörigen städtischer Führungsgruppen oder fürstliche Abgesandte das Spektakel verfolgen konnten. Die Bevölkerung erhielt manchmal Gelegenheit, sich aktiv an der Vernichtungsaktion zu beteiligen: Fragmente einzelner Figuren wurden ausgeteilt, die sie eigenhändig ins Feuer befördern konnte[180]. Selbst der Verlauf solcher ikonoklastischer Aktionen, an deren Ende die Vernichtung eines Bildnisses stand, wird also in ein engmaschiges Bezugssystem bedeutsamer Gesten und Worte eingebettet. Die Verbrennung der »Götzen« in Einbeck fand - wie in Basel(1529) und im niederländischen Den Briel(1567) - an einem Aschermittwoch statt; ein ebenso sarkastischer wie unmißverständlicher Hinweis darauf, daß nicht nur das physikalische Substrat des Vorgangs zählte, sondern auch die reinigende und strafende Kraft der Flammen eine Rolle spielte. Möglicherweise verbarg sich noch hinter der mehrfach bezeugten demonstrativen Verfeuerung von Heiligenfiguren unter

(1615).

177 Euling, Oeldecop, 173.

178 Zum Versenken im Brunnen: Lübeck (1530), Prange, Protokolle des Lübecker Domkapitels, 648: *In die cinerum mane statuam passionis christi nebulones certi de cimiterio sancti Clementis proiecerunt in puteum baven in der Bekkergrouen* und Zwickau (1524), vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 98.

179 So in Zwickau (1524), Einbeck (1530), Lemgo (1530) und Wesel (1542). In Stralsund brachten die Bürger zwei Tage nach dem »Bildersturm« *alleine midt sich die holtzerne Goetzen vnnd Bilder; das Ander, daran woll zum meisten gelegen, blib auß*. Offenbar verbarg sich auch dahinter die Absicht, die *holtzerne Klotze* öffentlich zu verbrennen; vgl. Sastrow, *Lauff seines gantzen Lebens*, I 36; Uckeley, Werdegang der Reformbewegung, 71.

180 M.Aston, Iconoclasm in England: Rites of Destruction by Fire, in: Scribner/Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm, 182ff. u. 189.

einem Kochkessel die subtile Anspielung auf einschlägige Formulierungen von Idolatriekritik im Alten Testament (Isaias 44,15-20)[181].

Aus der Sicht des Ikonoklasten heiligten sich Zweck und Mittel gegenseitig: Seine Aktionen zielten keineswegs auf die bloße Zerstörung der attackierten Objekte, sondern ebenso auf eine Veränderung ihrer symbolischen Aussage. Im Verlauf eines solchen Transformationsprozesses wurden bildliche Darstellungen in der Regel durch die selektive Entfernung einzelner Bildelemente, die Deformierung einzelner Figuren oder durch das Besudeln mit »unreinen« festen oder flüssigen Stoffen manipuliert. In Breslau (1525) und Hannover (1534) wurden während der bilderstürmerischen Aktionen die kirchlichen Inneräume mit *minschen dreck* und *anderm gestanck* in einen unwürdigen Zustand versetzt[182]. Von den Wiedertäufern in Münster wird behauptet, sie hätten Madonnenbilder als Latrinendeckel benutzt[183]. Auch der Hildesheimer Oldecop kommentiert in seinen chronikalischen Aufzeichnungen das gotteslästerliche Vorgehen niederlän-discher Bilderstürmer mit tiefer Abscheu: *Mit vorlove geredet, se schetten up de altar und in de dope; dat hochwerdige hillige sacramente, den lif unses hern und zalichmakers Christi Jesu, dat treden se mit oren vormaledieden und geusevoten*[184]. Ähnliche Vorfälle in Senftenberg (1523), wo *dye tafeln, damit dye kirchveter pflegen umzugehen und das gestul, darynne sye stehen, verunreyniget* wurden, brachten Robert Scribner auf den Gedanken, hierin eine parodistische »Verkehrung« volksfrommer »Reinigungs- und Purgationsrituale« zu sehen. Die sächsischen Bilderstürmer hätten dies als Anspielung auf das am selben Tag begangene Marienfest

181 Der Ordensprovinzial der sächsischen Dominikaner berichtet 1525 den kaiserlichen Räten in Eßlingen von der Plünderung des Klosters in Mühlhausen: Die Vorräte hätten die Eindringlinge *eins teils im closter mit pilden der heiligen gekocht und alda verzeret*; vgl. Fuchs (Hg.), Akten zur Geschichte des Bauernkriegs, II 62. - In Merseburg (vor 1546) hatte die beklagte Schulmeisterin Ölbergfiguren zum »Einheizen« des Ofens verwandt; vgl. Distel, Leipziger Schöffen, 151. - Auch von dem bekannten Ketzer des 13.Jahrhunderts, Peter von Bruis, wird berichtet, er habe am Karfreitag Fleisch über einem Feuer aus Holzkreuzen gebraten; siehe oben S. 82. - Zur Symbolik des Feuers vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984; Herbert Freudenthal, Das Feuer im Deutschen Glauben und Brauch, Berlin/Leipzig 1931, 449-69. - Die Bibelstelle wird zitiert bei Karlstadt, *Abthuung der bylder*, BIV^{v}: *Ich hab die helfte des holtzes verbrant/davon ich disen got gemacht hab Vnd hab mit der selben helfft/des baumes/mein fleisch gekocht/vnnd den offen eingeheytzt.*

182 Über die »Beschmutzung der Altäre und Bilder« im Breslauer Dom, vgl. Engelbert, Arch.f.schles.Kigesch. 20(1962)334; für Hannover, vgl. Müller, Stadt, Kirche und Reformation, 117.

183 Geisberg, Bau- und Kunstdenkmäler (Münster), V 22ff.; Rembert von Kerssenbrock, der Bischof von Paderborn berichtet, daß die Wiedertäufer zwei Bildtafeln der Jungfrau Maria und Johannes des Täufers herrichteten, um sie »am Stadtgraben beim Judenkirchhof(!) als Abtritt für die Wachposten zu benutzen«, vgl. MGQ 6, 523.

184 Euling (Hg.), Chronik des Johan Oeldecop, 636.

(»Mariae Reinigung«) verstanden wissen wollen. Gegen diese, auf den ersten Blick einleuchtende Interpretation des Vorgangs als quasi-rituelle Handlung lassen sich indes auch gewichtige Einwände geltend machen, die vor allem auf den magisch aufgeladenen Ritual-Begriff zielen: »Rituell handeln heißt, die Welt metaphysisch umgestalten«[185]. Naheliegender erscheint uns zunächst der Vergleich mit dem Fall der Lübecker Bilderfrevlerin, die damit drohte, ein Madonnenbild in den Abort zu werfen, womit eine Anspielung auf eine der zahllosen Bilderschändungslegenden des Mittelalters zumindest ebenso wahrscheinlich scheint. Mittels einer ikonographischen »Verfremdung« haben reformatorische Bilderstürmer auf diese Weise aus gemalten *Götzen* wiederum »mirakulöse« Kultbilder entstehen lassen[186].

Noch deutlicher wird diese Wechselbeziehung zwischen ikonoklastischem Eingriff und ikonographischem Programm, wenn man sich die Techniken und Ziele der regelmäßig beobachtbaren Deformationen von gemalten und plastischen Bilddarstellungen vor Augen führt. Wie in Hildesheim (1547)[187] und Xanten (1566)[188] wurden in Wolkenstein(1525)[189], im Kloster Riddagshausen (1550)[190] und in Marburg (1605)[191] die Standbilder von Heiligen »geköpft«. Von dem ikonoklastischen Missetäter in Wolkenstein heißt es, er habe *dem Johans pilde den kopf in der pfar zu Schonprun abegehauen, bei den*

185 Scribner, Volkultur und Volksreligion, 159.

186 In der mittelalterlichen Legendentradition wird das Fest »Mariä Reinigung« ursprünglich auf ein Ereignis im frühmittelalterlichen Konstantinopel zurückgeführt. Hier zeigte sich die wunderwirkende »reinigende« Kraft eines Kultbildes der Gottesmutter an allen, die das Bild während einer Prozession angesehen hatten. Vgl. Mayer, Heilbringende Schau, 251. - Zu Lübeck, siehe oben S. 193f.; Die Legende vom jüdischen Bilderfrevler, der ein Bild der Madonna entwendet und dieses in eine Latrine stellt, wo es täglich aufs neue besudelt wird, findet sich in jeder mittelalterlichen Sammlung der Wundergeschichte Marias. Sie entstand wahrscheinlich während des byzantinischen Bilderstreits, wird im 13. Jahrhundert ausführlich von Matthaeus Paris (†1259) kommentiert und in das zeitgenössische England verlegt; ders., Chronicon Maj. V, 114; vgl. Zafran, An alleged case of image desecration, 63 mit weiterer Literatur. Ferner: Camille, Gothic Idol, 186; Belting, Bild und Kult, 345. Legenden über jüdische Bilderfrevler wurden auch in den hier analysierten theologischen Traktaten zur Bilderkontroverse des 15. Jahrhunderts weitertradiert, siehe oben S. 107f. - In diesem Zusammenhang sei hier noch einmal an den Fall Augsburg (1524) erinnert: Auch dort forderte das Bespritzen einiger Passionsdarstellungen mit Blut, wodurch die Assoziation »Verletztes Kultbild« hervorgerufen werden sollte, zunächst das ikonographische Verständnis des Publikums heraus; siehe oben, S. 178ff.

187 Siehe unten S. 269ff.

188 Vgl. Redlich, Das Vorgehen der jülich-clevischen Regierung, 208f.

189 Vgl. Fuchs(Hg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, II 500.

190 Wandersleb, Luthertum und Bilderfrage, in: Jb.nied.Kigesch. 67(1969)37.

191 Müller, Kunst des calvinistischen Bildersturms, 93-96.

fussen ufgehangen im Warmen Pade [ein Wirtshaus, Nsch.] *und umbgetragen*[192]. Auch hier wird das attackierte Objekt nach der gewaltsamen Demontage »ausgestellt«. Ebenso häufig wird auch von abgeschlagenen Extremitäten und Angriffen auf Sinnesorgane figürlicher Darstellungen berichtet[193]. Neben den Augen scheint insbesondere die Nase das gefährdetste Organ für physiognomische Verunstaltungen gewesen zu sein. Nach den Ausschreitungen evangelisch gesinnter Bürger in der Stettiner Jacobi-Kirche (1525) beklagt sich der Prior explizit: ... *si haben dy altar zerbrochen und dy pilder etliche nasen zuhauen.* Freilich spielte hierbei das sorgsam abgestufte Instrumentarium mittelalterlicher Disziplinar- und Körperstrafen die tonangebende Rolle, denn aus dem weiteren Bericht des geistlichen Klägers wird die antiklerikale Stoßrichtung des Vorgangs deutlich: *Sy haben auch dy prester mit steynen in dem Chore geworffen, das ist eygentlich gewallt*[194]. Als schwerwiegende Beleidigung des öffentlichen Ansehens und der Ehre weltlicher Obrigkeiten sowie geistlicher Institutionen wurde auch in Lippstadt (1531) die »Bestrafung« einiger Heiligenfiguren gewertet. Im Anschluß an eine Spottprozession, mit der lutherbegeisterte Bürger am Tag der Neubesetzung des Stadtrates (Fastnacht) die politische Führungsgruppe unter Druck setzen wollten, hatten einige militante Oppositionelle einer Marienstatue, derjenigen der hl. Anna und anderer Heiligen die Nasen abgeschnitten[195].

Schlüssige Aussagen über die Beweggründe ikonoklastischer Missetäter und die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgewirkungen ihres Handelns stehen erst dann zu erwarten, wenn detaillierte Informationen über die attakkierten Objekte sowie über die Praktiken und Strategien der Akteure vorliegen. Während in der bisherigen Forschungsgeschichte vor allem die Auswertung und vergleichende Analyse chronikalischer beziehungsweise administrativer Aufzeichnungen dominierten, wurde neuerdings von kunsthistorischer Seite auf die - wenn auch vergleichsweise seltene - Überlieferung bildlicher Zeugnisse aufmerksam gemacht. So blieben beispielsweise in Münster, Marburg und Stralsund Skulpturen und Gemälde erhalten, die Spuren

192 Fuchs(Hg.), Akten zur Geschichte des Bauernkriegs, II 500f. - Im Fall, daß es sich um eine figürliche Darstellung des Täufers handelte, drängt sich die Parallele zum gewaltsamen Tod des Heiligen geradezu auf.

193 Abgesehen von den Fällen, wo von »enthaupteten« Bildnissen berichtet wird, in: Köln(1526), Schwarzrheindorf/a.Rh.(1569) und in Prag 1619.

194 Die Klage des Priors der Jakobi-Kirche (Stettin) in: Uckeley, Werdegang der Reformationsbewegung, 98.

195 Schröer, Reformation in Westfalen, I 300; Hamelmann, Geschichtliche Werke II, 334.



Abb. 16: Epitaph einer Äbtissin aus dem Dom in Münster. Stein, 16. Jh. Qu.: Warnke, Durchbrochene Geschichte, Abb.8.

ikonoklastischer Akte tragen[196]. In zahlreichen Fällen konnte ein Zusammenhang zwischen der sichtbar gebliebenen Deformation und dem vergangenen Ereignis, einem selektiven Eingriff in die Ikonographie einer Darstellung, plausibel gemacht werden. Dies trifft insbesondere auf die Gattungen der Porträtstatuen, Epitaphien und Wappen zu, die in einigen Fällen Anzeichen einer schmählichen Bestrafung *in effigie* aufweisen[197].

Am Grabstein einer Äbtissin, der sich im Dom der Stadt Münster befindet, läßt sich die visuelle Wirkung entstellter Physiognomie und die herrschaftskritischen Absichten, die sich mit ihr verbanden, eindrucksvoll nachvollziehen. Dem Antlitz der geistlichen Würdenträgerin wurden gezielt die sichtbaren Sinnesorgane ausgemeißelt beziehungsweise »zerschnitten«, außerdem fehlen die Schwurfinger der rechten Hand. Die Adaption spezifischer mittelalterlicher Strafpraktiken für den Bereich der symbolischen Degradierung und der öffentlichen Verspottung feindlicher oder politisch unliebsamer Herrschaftsträger ist seit langem bekannt. An dem Münsteraner

196 Münster: Geisberg, Bau- und Kunstdenkmäler (Münster), Bd.V; Warnke, Durchbrochene Geschichte. - Marburg: Matthias Müller, Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms. Das Werk des Bildhauers Ludwig Juppe in der Marburger Elisabethkirche als bisher unerkanntes Objekt calvinistischer Bildzerstörung, Marburg 1993. - Für die niederländischen Bilderstürme des 16. Jahrhunderts vgl. Freedberg, Iconoclasts and their Motives, Maarsen 1985. - Für den Schweizer Raum vgl. P.Jezler, Die Desakralisierung der Züricher Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius in der Reformation, in: Dinzelbacher/Bauer(Hgg.), Heiligenverehrung, 296-319. - Beispiele aus England bringt: Phillips, Reformation of Images. - Frankreich: Christin, Iconographie de l'iconoclasme, in: Actes de la Recherche en sciences sociales 75(1988)50-53.

197 Solche Bestrafungen *in effigie* blieben - wie schon oben S. 183 gesagt - selten.

Epitaph wurden sie von klerusfeindlichen Wiedertäufern eingesetzt, um ihre Einstellung gegenüber geistlichen Herrschaftsansprüchen, letztlich gegen die Ansprüche des Bischofs Franz von Waldeck, dessen Herrschaftssitz sie verwüsteten, sinnfällig zum Ausdruck zu bringen. Auch in anderen Städten des damaligen Hanseraums wurden Wappen sowie Herrschaftszeichen der weltlichen und geistlichen Obrigkeit von bilderstürmerischen Oppositionsbewegungen »verschimpfiert«. Aufs Ganze gesehen blieben solche Aktionen aber gleichwohl Ausnahmen[198].



Abb. 17: Deformierte Stifterstatue, beschädigt während der puritanischen »Säuberung« Irlands durch O.Cromwell (1649). - Familiengrabmal aus dem 16. Jahrhundert, Christ-Church, Dublin.

Der überwiegende Anteil ikonoklastischer Übergriffe galt den religiösen Darstellungen in Klöstern und Kirchen, deren Resultat - in Form der fragmentierten Objekte - nicht allein Rückschlüsse auf die konkreten Motive bilderfeindlicher Handlungen, sondern darüberhinaus auf grundlegende religiöse Einstellungen und auf das spezifische Verständnis des Laien von der Funktion bildlicher Darstellungen im Rahmen christlicher Kultpraxis zulassen. Die folgende Beschreibung und Analyse einer »manipulierten« Darstellung der sogenannten »Gregorsmesse« soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß manifeste Bilderfeindschaft sehr unterschiedliche religiöse Beweggründe haben konnte. Das biblische Bilderverbot bildet keineswegs den allgemein gültigen, gemeinsamen Nenner. Hier sollen vielmehr paradigmatische Elemente einer oft und gern angewandten Variante ikonoklastischen Handelns hervorgehoben werden. Dies erscheint auch deswegen notwendig, weil die genannte Darstellung inzwischen mehrfach -

198 Warnke, Durchbrochene Geschichte, 93.



Abb. 18: »Gregorsmesse«, Tafelbild, 1491 (Süddeutschland), Stadtmuseum Münster. Qu.: Aust.-Kat. Die Wiedertäufer in Münster, Nr. 78.

allerdings ohne nennenswerte historische Erkenntnis - zum Gegenstand gelehrter Erörterungen gewählt wurde[199].

Die im 15. Jahrhundert gemalte Darstellung der »Messe des hl. Gregor« illustriert eine Mirakellegende aus dem Leben Papst Gregors d. Großen, in deren Mittelpunkt das eucharistische Opfer und der Zweifel eines weiblichen Laien an der Realpräsenz steht. Als der Papst den Unglauben der Frau erkennt, fällt er auf die Knie - so der hagiographische Bericht - um für sie zu beten. Daraufhin verwandelt sich vor den Augen der Frau eine auf dem Altar liegende Hostie in einen leibhaftigen Finger, wodurch sie sich bekehren läßt[200]. Der Augenblick der Verwandlung der Hostie wird im 15. Jahrhundert zu einem der zentralen Motive des kirchlichen Andachtsbildes nördlich der Alpen entwickelt[201]. Bildlich wird das Wunder als visionäre Erscheinung Christi in Gestalt des Schmerzensmannes über einem Altar wiedergegeben, vor dem der Papst, meist in Begleitung von Assistenzfiguren kniet oder eine Hostie zur Elevation erhoben hält. Bildliche Darstellung und hagiographischer Bericht unterstreichen nachdrücklich die Bedeutung, die der Augenblick der Konsekration, insbesondere die anschließende Elevation der Hostie für die Beteiligung des Laien am Kultgeschehen hat.

Kirchen- und religionsgeschichtliche Forscher haben gerade in jüngster Zeit wieder auf die Eucharistieverehrung als einem Schlüsselelement für das Verständnis spätmittelalterlicher Formen der Laienfrömmigkeit hingewiesen[202]. Das Verhalten wird als eine durch sinnliche Erfahrungsformen geprägte religiöse Praxis beschrieben, der oftmals mystische aber auch magische Vorstellungen zugrunde lagen. Insbesondere dem Gesichtssinn wird dabei eine dominierende Rolle zugeschrieben: Mit dem Blick auf die erhobene Hostie glaubte der fromme Laie der physischen Präsenz Gottes teilhaftig zu werden[203].

Auf die abergläubische Vorstellung vom heilbringenden Charakter der »sakramentalen Schau« scheinen nun wiederum jene Darstellungen des Gregor-Wunders zu antworten, die hinter oder neben der Vision des Schmer-

199 Michalski, Phänomen Bildersturm, 87 u. 95; H.Galen(Hg.), Die Wiedertäufer in Münster (Aust.-Kat.), Münster 1982, 142; R.Haussherr, in: Kunstchronik 1974, 366.

200 Richard Benz (Hg.), Die »Legenda Aurea« des Jacobus de Voragine, 230f.

201 LChrI, II 201.

202 V.Reinburg, Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France, in: Sixt.-Cent.Jour. 23(1992)526-548 mit weiterer Literatur; M.Rubin, Corpus Christi, Oxford 1992; Schreiner, Laienfrömmigkeit, 31; Dinzelbacher, »Realpräsenz« der Heiligen.

203 Insbesondere die Arbeiten von Robert Scribner übernehmen in diesem Punkt ungeprüft Thesen des Liturgiehistorikers Mayer, die dieser in mehreren Aufsätzen in den 20er und 30er Jahren publiziert hatte. Vgl. Scribner, Popular Piety and modes of visual Perception, 458; in der Fußnote der Hinweis auf A.L. Mayer (nicht Meyer), Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Heilige Überlieferung: Festschrift für Ildefons Herwegen, Münster 1938, 234-262.

zensmannes die *arma christi* einblenden[204]. Auch unser Beispiel läßt eine relativ deutliche Trennung der unterschiedlichen Projektionsebenen erkennen: Um den Altar steht die Gruppe der Visionäre; der Altarbereich markiert gleichsam einen abgeschlossenen sakralen Raum, wo sich das Visionsereignis abspielt; schließlich wird hinter dem Altar eine dritte Ebene erkennbar, die, gewissermaßen als Fluchtpunkt für den Betrachter, die ideogrammartig verschlüsselte religiöse Botschaft enthält. Darstellungen der Gregorsmesse verbinden mit den beigefügten *arma christi* den Appell an die Gläubigen, den Vorgang der Elevation als zeichenhafte Handlung (*signa memorativa*) zu betrachten, die jedoch das Sakrament des eucharistischen Mahls weder ersetzen soll noch kann[205].

Anton Mayer hat in seiner Studie über die »heilbringende Schau« und ihr »volkstümlich-primitivistisches« Derivat, die »körperliche bzw. magische Schau«, auf die zahlreichen kritischen Äußerungen von Reformtheologen des 15. Jahrhundert hingewiesen, die die Schausucht des »gemeinen Volkes« verurteilten. Als einer ihrer prominenten Vertreter profilierte sich Nikolaus von Kues, der den stummen Appell der »Gregorsmessen« in unmißverständliche Worte gekleidet hat, als er 1451 forderte, gegen die unablässige *ostensio tranformatarum hostiarum* vorzugehen[206]. Das allzu häufige Ausstellen der Eucharistie in Kirchen oder im Verlauf von Prozessionen sowie die daran geknüpften apotropäischen und thaumaturgischen Vorstellungen wurden in den folgenden Jahren auch zum Gegenstand von Beschlußfassungen zahlreicher Reformsynoden nördlich der Alpen: Mainz (1451), Köln (1452), Kamin (1454), Salzburg (1456), Passau (1470) und Schwerin (1492)[207].

204 Zu der nach wie vor ungeklärten Problematik, wie es zur Verschmelzung von »Gregorsmesse« mit der »Arma christi«-Ikonographie kam vgl. Berliner, Freedom of Medieval Art, 287.

205 In einer französischsprachigen Auslegung der Messe für Laien erläutert der Autor den Vorgang der Elevation folgendermaßen: »Dann wird die heilige Eucharistie erhoben, wie Christus für uns am Kreuz erhöht worden ist; darauf wird sie auf das Korporale gelegt, zum Zeichen, daß Nicodemus und Josef ihn erblickten und in weißen, reines Leinen hüllten. [...] Nun schweigt der Priester, in Gedenken an unseren Herrn, der im heiligen Grab liegt und nun vierzig Stunden ruht«, S'ensuyt les oraisons que l'on doibt dire en oyant la saincte Messe, Paris ca. 1550, fol. AVI. Vgl. Reinburg, Liturgy and Laity, 535. - Zu den *arma christi* als *signa memorativa* vgl. Suckale, Arma Christi, 188ff.

206 Nikolaus von Kues (1451), zit. nach Mayer, Heilbringende Schau, 252.

207 Warnungen vor unnötigen Zurschaustellungen der Eucharistie finden sich auch im Augsburger Ritualienbuch 1487 und 1499. Vgl. Scribner, Ritual and popular religion, 72. - Aber auch in Laienkreisen hat sich schon früh der Widerstand gegen die visuellen Formen des Eucharistiekultes bemerkbar gemacht. In Inquisitionsakten des 14. Jahrhundert wird immer wieder von verdächtigen Glaubensabweichlern berichtet, die die Elevation parodieren: In Montaillou macht sich die männliche Jugend mit Rübenschnipseln über den liturgischen Ritus lustig; vgl. LeRoy Ladurie, Montaillou, 285

Diese innerkirchliche Kritik am abergläubischen, idolatrieverdächtigen »Mißbrauch« der Hostie dürfte darüberhinaus ausschlaggebend für die Haltung einiger reformierter Theologen des westfälischen Raums geworden sein. So verbot der Verfasser der Nassauischen Kirchenordnung (1537), Erasmus Sarcerius, die »schädliche Ceremonie« der Elevation: Sie sei als Mißbrauch zu bewerten, denn das Sakrament sei nicht zum Anschauen, sondern *ad esum et potum* da[208]. Ebenso belehrte einige Jahre später Philipp Melanchthon (†1560) den streng lutherisch gesinnten Westfalen Hermann Hamelmann (†1595) darüber, daß es töricht sei, die Hostie anzubeten und daher die Elevation des »Brotes« zu unterbleiben habe[209].

In groben Zügen ist damit der religiöse Zusammenhang und der hierin verwobene theologische Diskurs umrissen, die den Rezeptionsprozeß unserer Darstellung durch das zeitgenössische Publikum steuerten. Tatsächlich scheint den Münsteraner Bilderstürmern dieser Konflikt um die legitimen Formen der Eucharistieverehrung vor Augen gestanden zu haben, als sie mit einigen wenigen gezielten und effektiven »Verstümmelungen« dem mirakulösen Bildgeschehen ein Ende setzten. Das visionäre Ereignis der Gregor-Legende, das die Bilddarstellung als sinnlichen, visuellen Vorgang schildert, wird negiert, indem den Visionären die Augen ausgestochen wurden. Die privilegierte Gruppe der am Altaropfer unmittelbar Beteiligten (denen auch der Stifter angehört) wird dem Betrachter des Bildes gleichgestellt. Alle Beteiligten, die vor und im Bild befindlichen, bleiben somit auf den zeichenhaften Charakter des Eucharistiekultes verwiesen, der durch die im Hintergrund sichtbaren *arma christi* nochmals hervorgehoben wird.

Diese Lesart der zum Dokument einer ikonoklastischen Botschaft und Handlung stilisierten Darstellung wird durch weitere Befunde in Münster und Marburg gestützt. Martin Warnke kommt im Fall des Epitaphs der beiden Domherren Gerhard und Lubbert von der Recke, der ebenfalls eine manipulierte Darstellung der »Gregorsmesse« zeigt, zu dem Ergebnis: »Durch die Beschädigung bricht der Kontakt zwischen Visionär und Vision auseinander ... [Gregor und] die symmetrisch links und rechts von Gregor kniend postierten Ministranten haben keine Köpfe mehr ... Den Stiftern wurden lediglich die betenden Hände abgeschlagen; doch sowohl ihre Wappen, wie auch der Name in der Inschrift bleiben unberührt ... Die Blicke und die

- In Böhmen wird ein verdächtiger Waldenser beschuldigt, er schaue während der Elevation nicht die Hostie, sondern die Wände an; Patschovsky, Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert (= MGH Qu. zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd.11), Weimar 1979, 181. Parodistische Karikaturen auf die Elevation finden sich auch in englischen Psaltern und Stundenbüchern des späten 13. bzw. frühen 14. Jahrhunderts: vgl. M.Rubin, Corpus Christi, 346.

208 Schröer, Reformation in Westfalen, I 146.

209 Ebd. I 280.



Abb. 19: »Gregorsmesse«, Epitaph der Domherrn Gerhard und Lubbert von der Recke. - Münster, Dom, Kreuzgang.

amputierten Arme der Stifter verehren in einen kalt und sachlich präparierten Kadaver-Raum hinein«[210]. Die Gregorsmesse der Marburger Elisabethkirche, ein Schnitzwerk, das vermutlich schon 1539 während der obrigkeitlich kontrollierten Bildentfernung beschädigt wurde, zeigt eine weitere Variante ikonoklastischer »Zensur« oder - salopp formuliert - antiklerikaler Ideologiekritik. Dort, wo in unserer Darstellung der visonäre Schmerzensmann und die *arma christi* abgebildet sind, blickt der Betrachter auf rohes Holz: Sowohl die Vision des Papstes als auch die szenische Illusion des Betrachters werden desavouiert. Die Gläubigen konnten sich gleichermaßen an den spirituellen Charakter des Altarsakramentes wie an die materiellen Grundlagen (totes Holz, toter Stein) der christlichen Bildkunst gemahnt fühlen[211].

Zwar reichen diese Einzelfunde nicht aus, um von einer systematischen Eliminierung beziehungsweise »Verfremdung« bildlicher Darstellungen der Gregorsmesse, oder gar generalisierend von einem propagandistischen Feldzug gegen spätmittelalterliche Formen der Schaufrömmigkeit sprechen zu können. Gleichwohl zeichnen sich in der »Verstümmelung« (*mutilatio,*

210 Warnke, Durchbrochene Geschichte, 95.

211 M.Müller, Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms, Marburg 1993, 62-65 u. 96-99. Hier wird nachdrücklich die These vertreten, die Urheber der Zerstörungen gäben sich »zweifelsfrei als Calvinisten zu erkennen« (100). Der Verfasser stützt sich in weiten Teilen auf die kunsthistorische Magisterarbeit von Birgit Kümmel, Bilderfrage und Bildersturm in Hessen im 16. und 17. Jahrhundert, Philips-Universität Marburg (FB Neuere deutsche Literatur und Kunstwissenschaft) 1986; vgl. ferner: Menk, 'Zweite Reformation' in Hessen-Kassel, 171ff.



Abb. 20: »Gregorsmesse«, Schnitzaltar, Ludwig Juppe, ca. 1500, Elisabethkirche Marburg. Qu.: Bildarchiv Foto Marburg, Nr. 13909.

Warnke) von Bilddarstellungen und in den zuvor geschilderten Parodie- beziehungsweise Spottritualen Grundzüge ikonoklastischen Handelns, seiner spezifisch laikal-religiösen Voraussetzungen und Absichten ab. Über die bloße situative Wirkung hinausweisende Interessen wurden den Akteuren inzwischen von unterschiedlichen Seiten attestiert. Daß es dabei um mehr geht, als den biblisch geforderten »Sturz der Götzen« oder die Abfuhr aggressiver Impulse, die letztlich durch die »Abhängigkeit« von der Heilsanstalt Kirche ausgelöst wurden, steht außer Frage[212].

Anknüpfend an die Überlegungen Warnkes hat Sergiuz Michalski die Parallelen zur *effigies*-Praxis weiter stark zu machen versucht[213]. Neben den schon genannten Anleihen aus dem Arsenal der spätmittelalterlichen Schand- und Ehrenstrafen, gelegentlich unter Hinzuziehung des städtischen Prangers oder Galgens, hat Michalski auf die Inszenierung von förmlichen Gerichtsverfahren gegen Bilder (Den Briel, Niederlande 1567), auf das Verhängen von »Hexenstrafen« (Riga, Livland 1524) und auf die Teilnahme von Henkern an den Vernichtungsaktionen gegen die »Götzen« hingewiesen (Basel, 1529; Herford, 1531/32; Agen, 1562). Ohne damit eine letztgültige Erklärung für das facettenreiche Phänomen »Bildersturm« geben zu wollen, glaubt er, in der vielfach belegten Verwendung der Schand- und Strafsymbolik ein verbindendes Element bilderstürmerischer Handlungen entdeckt zu haben: »Der Bildersturm war ja in gewisser Hinsicht ein Angriff 'in effigie' gegen die Formen, Institutionen wie auch Anhänger der alten Kirche«. Die »Blendung« der Kleriker auf der Münsteraner Gregorsmesse wäre somit als gezielter Angriff auf das Heilsmonopol der römischen Kirche zu verstehen[214].

Robert Scribner hat das gewissermaßen zu einem ritualisierten Vorgang geronnene Verhalten reformatorischer Ikonoklasten zum Anlaß genommen,

212 Das biblische Bilderverbot steht beispielsweise bei Feld (Ikonoklasmus des Westens, 190f.) als Begründung für die ikonoklastischen Vorfälle der Reformationszeit weiterhin an erster Stelle. Die Ursachen seiner »Neuentdeckung« glaubt er, im »weit verbreiteten Überdruß am gesamten mittelalterlichen Kirchensystem und dem kultischen Betrieb« suchen zu müssen. Ähnlich argumentiert Köpf (Die Bilderfrage in der Reformationzeit, 39) der im reformatorischen »Bildersturm« die gewalttätige, »radikale Lösung« der Bilderfrage zu erkennen glaubt.

213 Angesichts der Fülle von verstümmelten Statuen und Reliefs in Münster hatte Warnke den Vergleich zu zeitgenössischen Strafpraktiken gezogen: »Die gängigen Praktiken der Herrschaft sind gegen deren Symbole gekehrt ... Entsprechend dem hergebrachten gerichtlichen Verfahrenmuster haben die gestraften Bildwerke Abschreckungsfunktion gehabt, sie sollten 'von den anderen erkannt werden'«. Vgl. Warnke, Durchbrochene Geschichte, 94. Diese Anregung erhielt er durch Wolfgang Brückner, Bildnis und Brauch, Berlin 1966. - Der explizite Hinweis auf Warnke bei Michalski, Phänomen Bildersturm, 86 und erneut in ders., Reformation and the visual arts, 77.

214 Michalski, Phänomen Bildersturm, 96; vgl. auch Davis, Riten der Gewalt, pass.

um die übergreifenden, gegen den offiziellen Kultus gerichteten antisakramentalen und antisakralen Züge der protestantischen Bewegung hervorzuheben. Unabhängig von der theologischen Auseinandersetzung über die Liturgie, die Sakramente, den Bildgebrauch und die Funktionen des geistlichen Amtes seien auf lokaler Ebene eigenständige Formen der Auseinandersetzung des Laienpublikums mit zentralen Elementen des »Volksglaubens«, insbesondere mit der Vorstellung der »Realpräsenz« des Heiligen in Hostien, Reliquien oder Salböl zu beobachten[215]. Die plakative Kritik an der bildlich propagierten Eucharistieverehrung, wäre demnach als Ausdruck einer fundamentalen Gegenbewegung anzusehen, die auf jedwede Materialisierung des Heiligen mit magischen Heilserwartungen oder entsprechenden »Proben« seiner Präsens und Wirkungsmächtigkeit reagierte.

Tatsächlich beschränkten sich die ikonoklastischen Akteure in vielen Fällen nicht auf die »Entmachtung« und Entfernung von geschnitzten oder gemalten »Heiligen«. So wurde in Magdeburg (1524), Warendorf (1533), Ahlen (1533), Höxter (1533) und Alfeld (1542) neben den Bildern auch das liturgische Gerät zerschlagen oder entfernt[216]. Spektakuläre Übergriffe auf Reliquienschreine ereigneten sich in Minden (1529?), wo die protestantische Partei *die altaria in sanct Martins Kirchenn abgebrochenn, die Heiligthumb der Heiligenn, dar innenn verwart, under die fueß getrettenn, die sacrament heuser abgebrochenn, die glockenn auß dem thurm genommen und geschutz darauß giessen lassenn*, will sagen: die gesamte Palette sakrilegischer und blasphemischer Missetaten durchexerziert hatte[217]; in Magdeburg (1524), wo Handwerksgesellen unter der Drohung, *den Sarck in der Elben nach Hamburg* zu schicken, den Schrein des Bischofs Florentius seiner kostbaren Verzierungen beraubten[218]; ferner in Stettin (1525), Mühlhausen (1524) und Marburg (1539)[219]. Hostienfrevel, von

215 Wesentlicher Bestandteil des ikonoklastischen Angriffs auf die »Götzen« war die »Probe« eines Kultbildes; Scribner glaubt drei Phasen eines Desakralisierungsrituals unterscheiden zu können; vgl. Scribner, Volkskultur und Volksreligion, 154-157.

216 Vgl. Asmus, Geschichte der Stadt Magdeburg, Berlin 1977, 75; Zuhorn, Kirchengeschichte der Stadt Warendorf, 157ff.; C.A.Cornelius, Cotius und die Reformation in Ahlen: Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit(1899) 68 ff.; Löffler, Zur Reformationsgeschichte der Stadt Höxter, 267; Alfeld, vgl. Wandersleb, Luthertum und Bilderfrage, Jb.nied.Kigesch.67(1969)37.

217 H.Nordsiek, Glaube und Politik, Minden 1985, 15(Anm. 21).

218 Langhans, *Historia*, 144f.

219 Zu Stettin: Uckeley, Werdegang der Reformbewegung, 93. - Zu Mühlhausen: In dem Bericht der geflüchteten Bürgermeister an den Amtmann Herzog Georgs von Sachsen schildern diese den Bildersturm und den »schmählichen Handel« mit Reliquien (September 1524), vgl. Gess (Hg.), Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, I 749. - In Marburg ließ Landgraf Philipp den Schrein der hl. Elisabeth in der Wallfahrtskirche des Deutschen Ordens gewaltsam öffnen und die Gebeine in einem Futtersack auf das Schloß transportieren; vgl. Th.Franke, Zur Geschichte

denen im oberdeutschen und Schweizer Raum immer wieder die Rede ist, kamen im Norden nur selten vor. Bei einer Auseinandersetzung zwischen Kanonikern und Bürgersöhnen im Paderborner Dom (1528), der von ikonoklastischen Übergriffen augenscheinlich nicht betroffen wurde, trieben die *borger* auch ihren Spott mit der Eucharistie: »Hastu ein Brott, ich habe zwei Brott«! In dem demonstrativ respektlosen Umgang mit dem Altarsakrament spiegelte sich sowohl dessen »Versagen« als auch die Machtlosigkeit der Kleriker, die ihm diese sakrale Wirkkraft nicht zu verleihen vermochten[220].

Nach der Auffassung Scribners kollidierte das Bedürfnis des Klerus nach Spiritualisierung immer wieder mit dem Anspruch des Laien auf die sinnliche Erfahrbarkeit der christlichen Heilsgüter[221]. Dieser »erkenntnistheoretische« Antagonismus drückte sich schließlich auch in verschiedenen Formen ikonoklastischen Verhaltens aus. Während Luther die Bilder aus dem Herzen verbannt sehen mochte, stellten die Bilderstürmer die Profanität der verehrten Heiligen sichtbar vor Augen: Sie hören nicht, sie antworten nicht, sie weinen nicht[222]. Die provokative Anrede des Hildesheimer Gesellen *Trink, thu Bescheid!* war der erwartungsgemäß folgenlos verlaufene »Test der Innewohnung der heiligen Persönlichkeit« - freilich ohne Garantie darauf, daß sie sich nicht in einem anderen Bildnis manifestierte. Beide Formen des Ikonoklasmus haben bilderlose Kirchen hinterlassen, zu einer »Entzauberung« des Kultraumes geführt. Hierin kündigt sich für Scribner eine epochale »ontologisch Verschiebung« an, eine Transformation der »sakramentalen« in eine »antisakramentale Auffassung der sinnlichen Welt«, die die Bilderstürme der Reformationszeit symptomatisch begleiten[223].

Scribners Untersuchungen haben maßgeblichen Anteil am erfolgreich

der Elisabethreliquien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, Sigmaringen 1981, 552f.

220 Hamelmann, Geschichtliche Werke II, 104.

221 Hierzu Scribner, Das Visuelle und die Volksfrömmigkeit, 14f.

222 Der Nachweis, die »Götzen« seien blind, stumm, taub und bewegten sich nicht, hat übrigens einen sehr konkreten biblischen Hintergrund: Psalmisten und der Verfasser der Apokalypse wollten mit diesen Defiziten auf die Machtlosigkeit der heidnischen Götzen hinweisen. Vgl. Psalm 115,4-7 bzw. Apok. 9,20. Michael Camille hat in Zusammenhang mit den gezielten Beschädigungen an Miniaturen mittelalterlicher Handschriften auf diese erstaunliche Parallele hingewiesen (Gothic Idol, 69). - Bei den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ikonoklasten wird dieses Erstaunen zweifellos gemildert, wenn man weiß, daß von Predigern, die sich mit dem Thema »Idolatrie« befaßten, die genannten Bibelstellen ständig zitiert wurden; vgl. Bernhardin von Siena, *De Idolatriae Cultu*, 108; Thomas Netter, *De cultu imaginum*, 912. Schließlich zitiert auch Andreas Karlstadt en passant die besagte Stelle: *Die weil nun die bilder stum/vnnd taub seind/kynden werder sehen/noch hören/weder lernen oder leren/vnnd deüten/auf nichts anders dan vff lauter vnd bloß fleysch/das nicht nütz ist. Volget vestigklich das sie nicht nütz seind* (*Abthuung der bylder*, BI^{r}).

223 Scribner, Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit, 19.

vollzogenen Perspektivenwechsel von einer Geschichte der »Haupt- und Staatsaktionen« zu einer Geschichte der Reformation als sozial-religiöser Bewegung gehabt. Er hat damit unter anderem den Blick dafür geöffnet, daß die Bilderfrage nicht nur das Problem zahlreicher von der alltäglichen Religiosität gleichwohl abgehobener theologischer Dispute war, sondern in durchaus eigenständiger, pragmatischer Form auch den »gemeinen Mann« beschäftigte. Erst mit dieser forschungsstrategischen Umstellung konnte die in historischen Fachkreisen immer noch kursierende Legende vom bilderstürmerischen Vandalismus der Reformationszeit eigentlich als erledigt gelten. Das Umdenken verursachte andererseits auch Kosten. Die analytisch bedingte, strenge Dichotomisierung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft (Laien/Kleriker) brachte eine Überschätzung der magisch-sinnlichen Komponente im religiösen Selbstverständnis und Verhalten des Laien mit sich[224]. Das quasi-rituelle Handeln des Ikonoklasten wurde somit immer als prozessualer Vorgang begriffen, der notwendig eine Veränderung des sakramentalen Status eines Bildnisses beinhaltete. Die hier ausführlich geschilderten Fallbeispiele aus niederdeutschen Städten zeigen hingegen, daß die »sprachlichen« Kompetenzen des Laienpublikums, die Ikonographie einer Heiligendarstellung zu »lesen«, und das legendarisch vermittelte Wissen über die Eigenschaften beziehungsweise heilsgeschichtliche Bedeutung von Kultbildern zu aktivieren, dabei allzusehr vernachlässigt wurden. Pointiert gesagt: der Wirklichkeit der Bilder im nordeuropäischen, speziell im niederdeutschen Raum, werden italienische Verhältnisse untergeschoben[225].

224 Klaus Schreiner (Laienfrömmigkeit, 13ff., mit ausführlichen Literaturhinweisen) hat nachdrücklich auf die bislang unbeachtete Vorgeschichte des antithetischen Begriffspaares »Volks-/Elitenfrömmigkeit« aufmerksam gemacht, »die bis in die Zeit des Mittelalters zurückreicht«. Er hebt die schichtenübergreifende Verbreitung einer intensiv geübten Sakraments- und Reliquienverehrung hervor und weist gleichzeitig auf die spirituellen Elemente in der religiösen Praxis der *laici et illiterati* hin (ebd., 46ff.). Vgl. auch Roger Chartier, Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung, in: H.U.Gumbrecht/U.Link-Heer (Hgg.), Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie, Ffm. 1985, 376-88; R.C. Trexler, Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion, in: K.v.Greyerz (Hg.), Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800, London 1984.

225 Die Studie von Richard Trexler, Florentine Religious Experience: the sacred image, hat in der jüngeren Forschungsgeschichte zum spätmittelaterlichen und frühneuzeitlichen Ikonoklasmus eine geradezu paradigmatische Wirksamkeit entfaltet. Vgl. Scribner, Volkskultur und Volksreligion, 156; Aston, England's Iconoclasts, 20; Eire, War against the idols, 11ff.; Freedberg, Power of images, 107 Anm.17: »Trexler's piece has the additional merit of locating her cult [Madonna von Impruneta] in the broader context of quattrocento attitudes towards images...«. - Zuletzt: Guy P. Marchal, Bildersturm im Mittelalter, 265f.

Mein Vorschlag zielt darauf, an diesem Punkt den Versuch zu unternehmen, den Diskurs der Theologie wieder stärker mit dem Handeln des Laien zu verknüpfen, das heißt, beide Seiten in einem wechselseitig bedingten Wahrnehmungs- und Handlungszusammenhang zu verorten. Die Befunde aus den hier untersuchten ikonoklastischen Aktionen des nieder- und ostdeutschen Raumes legen dies nahe. Bilderfeindliche Missetäter wurden vorwiegend in städtischen Räumen aktiv, in denen sowohl die Laienbevölkerung wie auch die religiös qualifizierte Einwohnerschaft sich als Teile ein und derselben christlichen Stadtgemeinde verstanden. In dieser städtischen Gesellschaft überschnitten sich vielfach die Lebensbereiche von Geistlichen und Laien; die Bilder der Heiligen markieren in dieser Hinsicht einen wesentlichen Schnittpunkt. Aus der Sicht der Kirche waren sie ein - wenn auch problematisches - Zugeständnis an die Glaubensschwäche des Laien, aus der Sicht des gläubigen Bürgers Objekte der persönlichen »Begegnung« mit dem Heiligen, des sozialen Prestiges, der Emanzipation und Selbstbehauptung.

In dem Maße wie die »Bücher der Laien« (unterschiedliche) sakramentale Wirkungsmacht erlangten, wurden sie beiden Seiten suspekt. Theologen sahen die Legitimationsformel Papst Gregors in Frage gestellt und bemühten sich stattdessen um eine historisch glaubwürdige Begründung des Bildgebrauchs. Plötzlich fanden sie sich mit einer aporetischen Situation konfrontiert, aus der heraus sie den kirchlichen Bilderkult sowohl gegen idolatrischen wie gegen ikonoklastischen Mißbrauch zu verteidigen hatten. Kritik an der Formel Gregors übten auch die aus Kreisen des Laienpublikums hervortretenden Anhänger reformorientierter Kleriker. Englische Lollarden bezeichneten die kirchlichen Bilder als »Bücher des Unglaubens« (*liber erroris populo laicali*), als eitle und üppige Darstellungen (*gaye peyntyng*), die die »lebendigen Bilder« Christi zum Aberglauben verleiteten. Böhmische Reformer verlangten, nur noch solche Bilder zu dulden, die der reinen Darstellung (*ad nudam significationem*) der biblischen Geschichten dienen, so daß das einfache Volk leichter deren Ablauf begreife (*simplices faciliori discursu possunt respicere*)[226].

Schon im 15. Jahrhundert verbanden sich aber - wie oben gezeigt wurde - traditionelle Formen der *humiliatio* eines Heiligen, die kollektive Entehrung von Kultbildern im Zuge militärischer Auseinandersetzungen und die Praxis der Bestrafung *in effigie* mit den ikonoklastischen Forderungen theologischer Bilderkritik. Die zumeist als Blasphemiker oder Häretiker eingestuften Täter zeigen ein erstaunliches ikonographisches Gespür, haben es erkennbar nicht auf eine Zerstörung der Objekte, sondern auf eine Konterkarierung des hermetisch wirkenden symbolisch-sakralen Deutungszusammenhangs

226 Siehe oben S. 52f. und S. 59ff.

abgesehen. Diese Ansätze einer laikalen Bilderkritik, eines treffend als »théologie pratique« (Christin) charakterisierten Verhaltens, wurden in der frühen Phase der Reformation sowohl im Oberdeutschen und Schweizerischen Raum, wie auch im Niederdeutschen beziehungsweise Hanseraum virulent und führten in zahlreichen Städten zu mehr oder weniger programmatischen Auseinandersetzungen über den kirchlichen Bilderkult.

Die in konfessioneller Hinsicht lavierende, aber ihre dominante Machtposition behauptende Haltung der städtischen Obrigkeiten einerseits und die von Theologen geschürte Angst vor dem unkontrollierten ikonoklastischen »Eifer« der Laienbevölkerung andererseits, verhinderten im Norden eine verbindliche (theologische) Lösung der Bilderfrage. Die klassische Sentenz Gregors erlebte hier - trotz der publikumswirksamen Polemik Karlstadts - eine bemerkenswerte Renaissance. Bilder waren in der Hand des städtischen Laienpublikums zu einem vieldeutigen und breitenwirksamen Artikulationsmedium geworden:

- für kirchenkritische beziehungsweise reformatorische Einstellungen;
- zum Testfall für die Strafgewalt des Rates und die (religiöse) Konformität der Bürger;
- und schließlich zum Maßstab für die Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Konfliktlösungen mittels kollektiver Symbole.

Wir wollen im folgenden an einigen Fallbeispielen den strukturellen Zusammenhängen von theologischer Bilderkritik und ikonoklastischer Praxis sowie den unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten der Krise des religiösen Bildes in der Reformationszeit nachgehen.



VI. Die Bilderfrage in der Reformationszeit

1. Auftakt: Die »Wittenberger Bewegung« und die Bilderfrage

Die von antiklerikalen Ausschreitungen begleitete reformatorische Umgestaltung von kirchlichen Institutionen und religiöser Praxis in Wittenberg (1521/22) hat Historiker immer wieder dazu inspiriert, nach einer Verbindungslinie zwischen dem epochalen Ereignis »Reformation« und den innergesellschaftlichen Konflikten in der Hochburg der neuen Lehre zu suchen. In dem Maß wie allgemeine gesellschaftliche Rahmenbedingungen der reformatorischen Veränderungen mit in die Betrachtung einbezogen wurden, rückte das Verhalten der Wittenberger Bürger in den Vordergrund, die dieses »brisante Kapitel der Reformationsgeschichte« mit einem Bildersturm in der Pfarrkirche zum vorläufigen fulminanten Abschluß brachten.

Die ablehnende Haltung Luthers, der sich durch diese ungestümen Eingriffe in die Liturgie, das Kirchengut und kirchliche Rechtsansprüche offenbar zu unverzüglichem Handeln gedrängt fühlte, wird von der deutschen Reformationsforschung als eine für die Konfessionalisierungsphase richtungsweisende Auseinandersetzung eingeschätzt, in der sich die ursprüngliche, unverfälschte Lehre von radikalisierten beziehungsweise mystisch gefärbten Renegaten abgrenzte. Karlstadts biblizistischer Rigorismus hatte das Bilderverbot zu einem vorrangigen Ziel der Wittenberger Reformtheologen gemacht, die eine unverzügliche Einlösung der göttlichen Gesetze verlangten und dadurch (ungewollt) den »wilden« Bildersturm provozierten[1]. Angelsächsische Forscher glauben, in dem von Andreas Karlstadt formulierten und propagierten »Manifest« des Ikonoklasmus *in nuce* die Programmatik für künftige politische Widerstandsbewegungen der Neuzeit vor sich zu haben, »a violent, revolutionary opposition to established authority«. Die gegen jede Form von »Götzendienst« und die Machtansprüche der Kirche gerichteten Predigten und Traktate hätten dem Wittenberger Bürger das gewaltsame Vorgehen gegen den »Irrtum« des Aberglaubens wie eine unausweichliche Gewissensforderung erscheinen lassen[2]. Historiker, die sich pflichtgemäß noch in der Tradition frühneuzeitlicher »revolutionären Volkbewegungen« zu verorten hatten, urteilten mit der gebotenen, gewisser-

1 Bubenheimer, Scandalum et ius divinum, 263-65; Goertz, Pfaffenhaß, 100.
2 Eire, War against the idols, 62; Christensen, Art and Reformation in Germany, 103f.

maßen perspektivisch bedingten Zurückhaltung: Die Bilderstürme der Reformationszeit zeugten allenfalls von »einer veränderten Stoßrichtung im Kampf der Bürger und Plebejer«. Gleichwohl seien aber schon in den Wittenberger Anfängen die Ansätze einer »Volksreformation« erkennbar. Der Angriff auf die verdinglichten Erlösungshoffnungen und Heilsversprechungen der Kirche ließe auf ein ideologiekritisches, nicht jedoch auf ein revolutionäres Bewußtsein schließen[3].

Zweifellos spiegelt sich in den skizzierten Erklärungsansätzen die Abkehr von früheren Auffassungen wider, die - bedingt durch die eigene konfessionelle Standortgebundenheit - das Handeln der Wittenberger Bilderstürmer als ziellosen Vandalismus abstempelten und damit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung entzogen. Das gewalttätige Vorgehen gegen die Symbole des alten Glaubens wird heute allgemein als Teil einer Strategie angesehen, die sich aus der spezifischen Dynamik der »Wittenberger Bewegung« erklärt. Dabei wird insbesondere die »radikale« Position Karlstadts betont, der in einer durch antiklerikale Ausschreitungen und Propaganda angeheizten Atmosphäre den Forderungen der reformatorischen Partei nach praktischer Umsetzung sowohl argumentativen Rückhalt als auch neue Nahrung lieferte[4]. Die Rolle des reformationsbegeisterten Laienpublikums beschränkt sich in der Regel darauf, entsprechenden agitatorischen Impulsen nachzugeben und durch kollektive Aktionen Druck auszuüben. Weithin akzeptiert wird die Auffassung vom Wittenberger Bildersturm als »spontaner Entgleisung« einer Reihe von Bürgern, die gegen die Anordnung des städtischen Magistrats selber Hand an die Bilder der städtischen Pfarrkirche legten[5]. Die theologische Kontroverse um einen legitimen Bildgebrauch tritt weitestge-

3 Karl Czok, Revolutionäre Volksbewegungen, 128ff. - »Hätte man Karlstadts Forderungen konsequent durchgesetzt, der Prozeß der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals wäre in Deutschland rascher verlaufen«; Ullmann, Bildersturm und bildende Kunst, 47-50 (Zitat); ders., Bauernkrieg - Bildersturm - bildende Kunst, pass. - Ganz ähnlich urteilt übrigens Goertz: »Karlstadts Einsicht hätte zur Ideologiekritik des Glaubens anregen und revolutionäre Kräfte entfalten können, wäre sie nicht verdrängt worden« (Pfaffenhaß und groß Geschrei, 95).

4 Offenbar hat sich in der reformationsgeschichtlichen Forschung der aus der Politikgeschichte übernommene Terminus »Radikalismus« gegen den entsprechenden relgionsgeschichtlichen Begriff »Fundamentalismus« durchgesetzt, vgl. Goertz, Radikale Reformatoren, 17; ders., Religiöse Bewegungen, 63-66; A. Laube, Radicalism as a Research Problem, in: H.J. Hillerbrand (Hg.), Radical Tendencies in the Reformation. Divergent Perspectives, Kirksville 1990, 9-23; zu denken wäre auch an die Bemerkungen Max Webers über sektiererische Bewegungen vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1980, 292ff. und Robert E. Lerner, Waldenser, Lollarden und Tarboriten. Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch, in: W. Schluchter, Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Ffm. 1988, 326-354.

5 So zuletzt: Michalski, Reformation and the visual arts, 17.

hend in den Hintergrund, insofern sie nur als Vehikel oder Aufhänger, das heißt als argumentative Manövriermasse in der durch strategische Überlegungen bestimmten innerstädtischen Debatte angesehen wird[6]. Diese holzschnittartige Darstellung der Wittenberger Vorgänge resultiert nicht zuletzt aus der vergleichsweise dürftigen Quellenlage, die eine detaillierte Rekonstruktion kaum zuläßt.

Aus den wenigen Dokumenten der kurfürstlichen Kanzlei läßt sich nur soviel erschließen, daß Ende Januar/Anfang Februar 1522 eine Gruppe von reformatorisch gesinnten Bürgern - wahrscheinlich mit Wissen des Rates - in die Wittenberger Pfarrkirche eindrang, sich der Bilder (Altartafeln, Statuen) bemächtigte und diese vor der Kirche zerschlug und verbrannte[7]. Von weiteren »aufrührerischen Handlungen«, gewalttätigen Übergriffen auf Reliquien beziehungsweise auf liturgische Geräte oder gar antiklerikalen Aktionen, wie wir sie von anderen ikonoklastischen Vorfällen kennen, wird nichts gesagt; der Rat bezieht zu dem »schimpflichen« Vorfall keine Stellung, bestätigt allein die Einführung einer neuen Meßordnung und kann sich darauf berufen, zumindest einen der Beteiligten verhaftet und für sein Vergehen bestraft zu haben[8].

Schon in die amtlichen Dokumente fließen auch wahrnehmungsbedingte Annahmen über die Rolle der protestantischen Prediger und das *hitzige gemuth* des »gemeinen Mannes« ein. Aus der Perspektive der kurfürstlichen Räte trifft insbesondere Andreas Karlstadt und Gabriel Zwilling die Schuld an der Gewalteskalation, weil diese mit ihrer Predigttätigkeit dazu *faßt vrsach gegeben* hätten. Die »Wirklichkeit« des Wittenberger Bildersturms, wie sie

6 Am deutlichsten bei: Eire, War against the idols, 65: »The intellectual basis for revolutionary iconoclasm had been established«. - Siehe auch: Ullmann, Bildersturm und bildende Kunst, 49; Michalski, Reformation and the visual Arts, 10f.

7 Alle Darstellungen, auch wenn sie sich auf eine beiläufige Erwähnung beschränken, stellen den affektgeleiteten und impulsiven Charakter des Vorgangs heraus. Bubenheimer (Scandalum et ius divinum, 271) und Köpf (Bilderfrage in der Reformationszeit, 40) gehen von einer illegalen »Zusammenrottung« von Bürgern im Verlauf der obrigkeitlichen Aktion beziehungsweise schon im Vorfeld aus. Die Übergriffe wurden jedoch vorzeitig gestoppt. Christensen (Art and Reformation, 40) vermutet, eine aufgeregte Gruppe von Stadtbewohnern sei in Vorwegnahme der offiziellen Beseitigung durch den Rat in die Pfarrkirche gestürmt »and engaged in a rampage of destruction«. Eire (War against the idols, 64) schildert den Vorgang als gezielte Anwendung kollektiver Gewalt aus den Reihen breiter Bevölkerungsschichten. Goertz (Pfaffenhaß, 97): »Ein Bildersturm, mit dem ungeduldige Bürger die Ordnung des Rats überflüssigerweise auf eigene Faust exekutieren wollten«.

8 Die Beschwerde der kurfürstlichen Räte über den ikonoklastischen Zwischenfall und die Stellungnahmen der Universität bzw. des Stiftskapitels und des Stadtrates in: Müller, Wittenberger Bewegung, Nr. 92 u. 93. Einem Vermerk in den Wittenberger Kämmereirechnungen ist zu entnehmen, daß ein gewisser Leonhard Knodel, ein Weißgerber, 20 gr. Buße zu zahlen hatte; ebd., 450 Anm.1.

sich in den Augen der obrigkeitlichen Beobachter darstellt, blendet notwendigerweise die Rolle der Gemeinde, die komplizierte Vorgeschichte und nicht zuletzt die religiösen Hintergründe des Vorfalls aus[9].

Obschon zahlreiche externe Machtfaktoren auf die innerstädtischen Konflikte einwirken, weist der Verlauf der Wittenberger Unruhen viele Merkmale einer »Gemeindereformation« auf[10]. Jedenfalls sind die konsequent durchgeführten Reformen in der Pfarrkirche, die schließlich in die Publikation der *Löblichen Ordnung der Fürstlichen Stat Wittenberg* (1522) mündeten, nicht auf »radikale Tendenzen« des Universitätskollegiums sowie seiner Studenten oder auf die agitatorische Tätigkeit Zwillings und den dramatischen Zerfall des Augustinerkonventes einzugrenzen. Wichtige Impulse, die den altgläubigen Klerus immer wieder zu Eingaben an den Kurfürsten veranlaßten, wurden vielmehr durch das Verhalten von »Gemeinheit« beziehungsweise Rat sowie durch die kommunalen Ansätze Karlstadts gegeben. Diese Verlagerung der Konfliktbereiche wird vor allem in der Phase nach dem Scheitern des vom Kurfürsten initiierten Reformausschusses, dem Mitglieder der Universität, des Stiftskapitels und des städtischen Klerus angehören, erkennbar[11].

Nachdem in der Abendmahlsfrage kein Kompromiß gefunden werden konnte und die Arbeit des Auschusses damit blockiert war, zelebrierte Karlstadt am Weihnachtstag 1521 - hierin offenbar seiner »stadtkirchlichen« Strategie (Bubenheimer) folgend - in der Wittenberger Pfarrkirche eine Messe nach neuartigem Ritus, die ein Abendmahl *sub utraque specie* beinhaltete und entsprechenden großen Andrang (*biß jn ii M mentzschen*) hervorrief. Noch am selben Abend kam es zu Übergriffen aus Kreisen der Laienbevölkerung. Die »Ewigen Lichter« (*Lampen*) der Pfarrkirche wurden zerschlagen, Priester während der Messe mit Bleikugeln bedroht und in antiklerikalen Spottversen verhöhnt[12]. Die Erwartungen, die die kurfürstlichen Räte in die *eyngebilte forcht* jener von ihnen gemaßregelten *jungen Martinianern* setzten, die die Priester derselben Kirche unter Gewaltandrohungen vom Gottesdienst abgehalten hatten, erfüllten sich nicht[13]. Schon diese Tumulte

9 Müller, Wittenberger Bewegung, 446.

10 Als »externe« Faktoren sind anzusehen: Kurfürst Friedrich d. Weise, Martin Luther, der Augustinerkonvent, Studenten der Universität.

11 H.Barge, Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde, Leipzig 1909; Bubenheimer, Scandalum et ius divinum, 268-70 u. 306-308; Goertz, Pfaffenhaß, 95-97; ders., Religiöse Bewegungen, 9-11 u. 64ff.

12 In der Beschwerde der Stiftskanoniker (29 Dez. 1521) heißt es, die Täter hätten *geschrigen vnd gesungen: O mumma von Brunswick, jtem: Es hat ein mayt ein schuch vorloren*. Anschließend hätten sie vor der Stiftskirche ein ähnliches Spektakel veranstaltet; vgl. Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.61 388.

13 Die streitbaren Meinheitsangehörigen hatten *bloßße messer vntter jren rocken gehat*, wie es im Schreiben des Rates an den Kurfürsten heißt. Vgl. Müller, Wittenberger Bewe-

von Anfang Dezember hatten gezeigt, daß sich die Anhänger der reformatorischen Partei durch obrigkeitliche Repression nicht einschüchtern ließen. Im Namen der *gemeyne* wurden dem Rat der Stadt vielmehr *Eczlicher artikell* übergeben, die die konsequente Umsetzung einiger liturgischer Reformbestimmungen und zusätzliche, das öffentliche Leben diziplinierende Eingriffe (Einschränkung übermäßigen Alkoholkonsums, Prostitutionsverbot) forderten. Karlstadts provokativer Bruch des Zölibats und die von Gabriel Zwilling effektvoll inszenierte Purifizierung des Augustinerklosters im Januar 1522 bildeten weitere schrille Kontrapunkte in einem nun ständig anschwellenden kommunalen religiösen Diskurs[14]. Schließlich fühlte sich der Rat dazu genötigt, ein Treffen von Universitätsangehörigen, Reformatoren und Pfarrgeistlichen zu arrangieren, bei dem die Grundzüge einer städtischen Kirchenordnung beraten wurden[15]. Trotz kontroverser Auffassungen wurde neben der Sanktionierung der neuen Meßliturgie und der Reformierung der Armenversorgung beschlossen, die *bild und altarien* in der Pfarrkirche durch einige Verordnete der Obrigkeit *abthun* zu lassen, womit auch wesentlichen Forderungen Karlstadts entsprochen wurde, dessen Traktat zur Bilderfrage wenige Tage nach der Ratsverordnung erschien und vor allem außerhalb Wittenbergs die theologische Auseinandersetzung anheizte[16]. Möglicherweise provoziert durch Verschleppungstaktiken von Seiten des Rates oder durch die bevorstehende Ratswandlung (9. Februar), die einen erklärten Ikonoklasmuskritiker zum Bürgermeister beförderte, eskalierte die ordnungsgemäße Durchführung des Vorhabens[17]: *Etliche vngeschigkt* legten selber Hand an

gung, Nr.32 268. - Den Bericht über das anschließende Verhör durch die kurfürstlichen Räte an Friederich d. Weisen vom 18. Dezember 1521, in: ebd., Nr.54 314f.

14 In einer anonym verfaßten *Zeitung aus Wittenberg* (Anfang Januar 1521) wird die Situation folgendermaßen geschildert: *Der Fuerst kanß nit lenger halten, ander Fuersten thun dazu, was sy wollen, sy werdens nit dempffen, noch vnterdrücken; ist von oder auß got, so wird man noch wunder sehen; es begeben sich zurings vmher jn allen stetlein seltzam velle vnd geschicht, got geb sein gnaden, Amen.* Vgl. Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.68 418.

15 Der Bericht von Felix Ulscensius an Wolfgang Fabricius Capito (24. Jan. 1522) spricht von einem *concilium* [...] *de mutandis plurium rebus;* Christian Beyer schreibt über dieses Treffen an Hugold von Einsiedel einen Tag später, in: Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.74 427f. u. Nr.75 429f.

16 Der 13. Artikel der Wittenberger Kirchenordnung bestimmte: *Item, die bild und altarien in den kirchen söllen auch abgethon werden, damit abgoetterey zu vermeyden, dann d(r)ey altaria on bild genug seind,* vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen II 484. - Zur publizistischen Wirkung von Karlstadts Traktat siehe oben S. 32f.

17 Noch unmittelbar vor der angekündigten Bildentfernung sandte der Rat einen Boten zum Kurfürsten um ihn *Der Bilder halbenn* zu unterrichten; Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.87 440. - Bei der Unterredung über die reformierte Kirchenordnung hatte es einen Disput zwischen dem designierten Bürgermeister Christian Beyer und Vertretern bilderfeindlicher Positionen gegeben, vgl. Bubenheimer, Scandalum et

und inszenierten einen »Götzensturz«[18]. Wie der Kurfürst sogleich bemerkte ein überhasteter, wenn nicht irreversibler Schritt in der Reformationsgeschichte Wittenbergs: *Ist auch zu besorgen, das jr das am maysten prediget, das zuletzt solt furgenomen werden, wen die Cristen jm glauben wol geubt*[19].

Aufgrund seines »spontanen« Charakters wird dem Bildersturm in der Wittenberger Pfarrkirche gemeinhin jedoch keine tiefergehende, strukturelle Bedeutung für den »frühen Lauf« der reformatorischen Botschaft zugemessen. Eine richtungsweisende Funktion wird ihm schon deswegen abgesprochen, weil Martin Luthers rasche Intervention den Gang der Dinge in Wittenberg wieder »in ruhigere Bahnen gelenkt« hatte[20]. Mit Ausnahme angelsächsischer Historiker hat bislang jedoch niemand beachtet, daß es sich keineswegs um ein isoliertes Ereignis handelt, sondern daß die Wittenberger Bewegung mehrfach durch ikonoklastische Aktionen vorangetrieben wurde. Gemäß dem apologetisch gefärbten Bericht eines reformierten Geistlichen hätten sich schon während der von Studenten initiierten Tumulte im Barfüßerkloster (Dezember 1521) gewalttätige Attacken auf einen *altar, von Holtzwerck [gemacht]* ereignet. Anschließend wurden in mehreren antiklerikal durchtränkten Predigten solche und ähnliche Altäre als *aptgottisch* verurteilt: man sollte sie *mit herber laugen alle wegk waschen* oder gegebenenfalls zum Bau von *galgen vnd rabenstayn* verwenden[21]. Nach dem massiven, von Angehörigen der städtischen Pfarrgemeinde am Weihnachtsabend bewerkstelligten Angriff auf die offizielle Liturgie der Kirche wurde zwei Wochen später von Gabriel Zwilling im Ausgustinerkloster ein weiterer »Bildersturm«

ius divinum, 269.

18 Über die unmittelbaren Beweggründe, die den »Bildersturm« auslösten, werden naturgemäß unterschiedliche Auffassungen vertreten: Der Darstellung Bubenheimers (Scandalum et ius divinum, 270), demzufolge der Rat mit der »öffentlichen Bekanntgabe« des Termins einen »taktischen Fehler« beging, folgen Christensen (Art and Reformation, 40) und Köpf (Bilderfrage, 40). Goertz (Religiöse Bewegungen, 10) sieht wie Ullmann (Bildersturm und bildende Kunst, 47) in der Publikation des ikonoklastischen Traktates Karlstadts den entscheidenden Anstoß; Eire (War against the idols, 64) in seinen »aufwieglerischen« Predigten.

19 Instruktion für die Verhandlungen mit der Universität und dem Stiftskapitel, vgl. Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.92, 446.

20 So noch Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, 40 und Goertz, Religiöse Bewegungen, 10, der resümierend feststellt: »Luther, der gegen den Willen des Kurfürsten von der Wartburg heimgekehrt war, tat ein übriges, um das Rad der Reformen mit seinen berühmten *Invocavit*-Predigten im März 1522 zurückzudrehen«.

21 Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.68 407f. - »Diese Androhung«, so Scribner (Volkskultur und Volksreligion, 157), »war eine Anspielung auf den Gebrauch, die Altäre an diesem Tag mit Weihwasser abzuwaschen, und in Zusammenhang mit der verwandten Zeremonie der *denudatio* der Altäre, das heißt der Wegschaffung aller Ornamente, Bilder usw., kam sie der Androhung eines Bildersturms gleich«. Vgl. auch Christensen, Art and Reformation, 37f.; Eire, War against the idols, 63.

durchgeführt. Die vergleichsweise detaillierten Nachrichten über die äußere Dramaturgie des Geschehens verdeutlichen, daß die Aktion Zwillings nicht hinter »verschlossenen Türen« vonstatten gehen sollte, sondern daß ihre demonstrative Wirkung auf das laikale Publikum einkalkuliert war.

Auf dem Klosterhof wurde ein großer Scheiterhaufen aus *tafeln, gemalten und geschnitzten bildern, Crucifixen, ſannen, kerzen, leuchtern etc.*, das heißt, mit allen symbolisch befrachteten Ausstattungsgegenständen des kirchlichen Sakralraums aufgeschichtet und in Flammen gesetzt. Zwilling und seine Helfer gingen dann dazu über, *der steinen Christi Marie und anderen bilden die haubter helfen abschlagen und all gemel in der kirchen helfen vorwusten*. In der Handlungsweise des ehemaligen Augustinermönches artikuliert sich nicht allein die »Zeichensprache des Antiklerikalismus« (Goertz), mehr noch, in ihr zeichnet sich deutlich die ikonographische Polemik des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ikonoklasmus ab. Den appellativen Charakter solchen Handelns unterstrich Zwilling wenige Tage später in zwei *die Ursachen solcher seiner tat* erläuternden Predigten[22].

In dem Maß wie die nach religiöser Autonomie strebende Laiengruppierung zu einer handlungsbestimmenden Größe des reformatorischen Wandlungsprozesses in Wittenberg heranwuchs, wurde die Bilderfrage zum dominierenden Thema religiöser Kontroversen und (religions-) politischer Entscheidungen. Daß der Laie die Bilderkontroverse als Artikulationsmedium und zugleich als Chance begriff, eine aktive Rolle zu übernehmen, wird an einem Fall, der sich unmittelbar im Anschluß an den Wittenberger Sturm auf die Pfarrkirche in Zerbst ereignete, deutlich. Hier mußten sich Anfang Mai 1522 vier Wittenberger Bürger vor dem Ratsgericht verantworten, weil sie offenbar während der Fastnachtszeit an zwei Orten der Stadt *die crucifix des lyben Christi und die ander gbilde tohowen und toworpen*. Verschiedene strategische Elemente, die dem uns bekannten Repertoire ikonoklastischen Handels unschwer zugeordnet werden können, heben diesen Vorgang aus der Vielzahl alltäglicher Gewaltdelikte hervor.

Kritik an den »hölzernen Bildern oder Ölgötzen« bilden erklärtermaßen den Hintergrund des »Stürmens« vor den Toren der Stadt[23]. Die Wittenber-

22 Über den Bildersturm Zwillings existieren vier Berichte: Der ausführlichste und hier zitierte aus der Feder des aus Zwickau stammenden Studenten Johann Pfau, in: E. Fabian, Zwei gleichzeitige Berichte von Zwickauern über die Wittenberger Unruhen 1521 und 1522, in: Mitt.d.Altertumsvereins f. Zwickau u. Umgegend 11(1914)30. - Ein kurzer Vermerk in Georg Spalatins Annalen, in: Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.72 424. - Zwei weitere Bemerkungen in der Korrespondenz von Felix Ulscenius, in: ebd., Nr.74 427; und von Albert Burer (27. März 1522), ebd. Nr.102 467.

23 So gibt es einer der Angeklagten zwei Monate später in Wittenberg nochmals zu Protokoll, vgl. H.Becker, Reformationsgeschichte der Stadt Zerbst, in: Mitt.Ver.f.Anhaltische Gesch.u.Altertumsknd. 11(1910)275f.

ger Bürger haben offensichtlich bewußt ihren Sonderstatus als Auswärtige in die Waagschale der städtischen Justiz geworfen. Gewissermaßen wie bestellt gingen auch die obligatorischen Gnadenbitten bei der Obrigkeit ein. Das Urteil der Richter fiel erwartungsgemäß aus:

> *Und doch by orer older und ander orer frunde vlitige bede und antien van unser gnediger herschop up diese nafolgen bute, nemlich dat sie by nahamen Simon, Heyle, Valtin und Hans die Engellart sollen und wollen semptlich und besundern die zurhown gebilden wedder maken wygen laten und uprichten sollen, darto ein graw Czerwister laken semptlich kopen und btalen, dat wil ein radt armen luden vordelen.*[24]

Unnötig zu erwähnen, daß der Aktion der vier Wittenberger gleichzeitig eine antiklerikale Kampagne Zerbster Lutheranhänger gegen den Pfarrer der örtlichen Nicolaikirche parallel lief.

Vieles scheint also darauf hinzuweisen, daß die ikonoklastischen Aktionen der Wittenberger Bürger mehr als nur ephemere Effekte des Machtkampfes zweier gegensätzlicher reformatorischer »Lager« (radikal/gemäßigt) darstellen. Einer eingehenderen Suche nach programmatischen Äußerungen, Zielsetzungen oder gar dem Selbstverständnis der aktiv Beteiligten sind jedoch Grenzen gesetzt: Dort wo die Suche einzusetzen hätte, öffnen sich bekanntlich Überlieferungslücken, geben sich standortgebundene Blindstellen und dokumentarische Verzerrungen zu erkennen. Dieser unstrittige Sachverhalt hat bislang jedoch keinen Historiker daran gehindert, mehr oder weniger weitreichende Überlegungen über den Stellenwert des Bilderproblems beziehungsweise der entsprechenden theologischen Argumente für das religiöse Selbstverständnis des Laien, speziell der Anhänger der Wittenberger Bewegung, anzustellen[25].

Im Artikelbrief der Gemeinde, der dem Rat nach dem ersten Tumult in der Pfarrkirche (Dezember 1521) überreicht wurde, fehlte eine explizite Aufforderung zur Bildentfernung. Ulrich Bubenheimer hat daraus geschlossen, daß die Bilderfrage erst im Januar 1522 »plötzlich« akut wurde, und das »Abtun« der Bilder im Bewußtsein der Wittenberger Bürger »kein vorrangiges Reformanliegen gewesen« sei[26]. Nun jedoch, mit dem Beschluß der Kirchenordnung für die Stadt Wittenberg sowie infolge der Predigten

24 Der Auszug aus dem Ratsprotkoll der Stadt Zerbst mit der Urfehde der Angeklagten (vom 8. Mai 1522), in: R.Specht, Wittenberger Bilderstürmer in Zerbst 1522, in: Zeitschr. d. Vereins f. Kirchengesch. d. Prov. Sachsen 31/32(1936)67. - Die Auflage, für die Versorgung von Armen ein Stück Tuch zu kaufen und zur Verfügung zu stellen, zeigt eine gewiß nicht zufällige Koppelung von Bilderfrage und sozialer Frage.

25 Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, vermutet beispielweise materielle Motive (44) und religiöse Emanzipationsbestrebungen (45).

26 Bubenheimer, Scandalum et ius divinum, 268.

Zwillings und Karlstadts, setzte eine heftige Kontroverse über das theologische Für und Wider in der Bilderfrage ein, wurde ein breites Publikum nachhaltig mit der Problematik konfrontiert.

Während der vorgeschalteten Gespräche über die künfige Kirchenordnung, an denen auch Vertreter der Bürgerschaft beteiligt waren, hatte sich an der Frage der liturgischen Zeremonien eine heftige Kontroverse entzündet. Aus dem Bericht des designierten Bürgermeisters Christian Beyer wird die Entschlossenheit der Wittenberger deutlich, die Bilder aus der Pfarrkirche zu entfernen. In ihrer rigorosen Haltung fühlten sie sich durch religiöse Grundüberzeugungen und biblizistische Argumente bestärkt.

> *Dye bylde wollenn sie auch in der pfar nit leidenn vnnd mit der zeit abethun, haben starck schrifft dawider gefurth. Ich disputirt allein von crucifix, sye wollen es nicht mehr gut sein lassen. Sye sagen stracks: non facies tibi sculptil., deuterono. v. et exodi xx. et Baruch vlti. Es ist nicht wenigers, das den heiligen vill ehr widerfarn.*[27]

Nach allem, was hier über spätmittelalterliche Bilderkritik und Bilderfeindschaft in Erfahrung gebracht werden konnte und aufgrund der erwähnten ikonoklastischen Aktionen in der Pfarrkirche, festigt sich aber dennoch der Eindruck, daß die virulente Bilderfeindschaft der Bürger schon nach dem Scheitern des theologischen Vermittlungsausschusses (Dezember 1521) einen dominierenden Einfluß erlangt hatte und zunächst Gabriel Zwilling zum Sprachrohr dieser Bewegung wurde - oder es versuchte zu werden. Einige verstreute Hinweise sprechen dafür, daß auch in den Zirkeln der Wittenberger Theologen schon lange bevor die innerstädtische Auseinandersetzung eskalierte, bilderkritische Äußerungen Zündstoff für Diskussionen boten[28]. Karlstadts »ikonoklastischem« Traktat fällt damit eine Schlüsselrolle zu: Weniger wegen des kenntnisreichen theologischen Zuschnitts seiner Argumentation, sondern weil sich in ihm auch Elemente der aktuellen Wittenberger Auseinandersetzung niedergeschlagen haben. Die Nähe des Textes zum

27 Bericht Christian Beyers an Hugold von Einsiedel, in: Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.75 429. Daß es sich dabei nicht nur um eine Auseinandersetzung zwischen »Bilderstürmern« und »Bildschirmern« (Köpf) handelte, sondern auf einem auch theologisch differenzierten Niveau diskutiert wurde, zeigt die Bemerkung Beyers, der speziell den Status des Kruzifixes (»Götze«/»Zeichen«) hinterfragt.

28 Vgl. den Hinweis von Theodor Kolde auf eine Disputationsthese zur Bilderfrage, die ein Schüler Karlstadts Mitte 1521 in einem Kolloquium vertreten hatte, in: Zs.f.Kigesch. 11(1889/90)463. Auf entsprechende Ansätze einer theologischen Rechtfertigung ikonoklastischer Maßnahmen in zwei früheren Traktaten: *Von Gewychtem Wasser und Saltz* (Wittenberg 1520) und *Von Gelubden Unterrichtung* (Wittenberg 1521, u.ö.), vgl. Eire, War against the idols, 56. - Vgl. weiter unten den Brief der Stiftskanoniker an Friederich d. Weisen vom November 1521.

religiösen Alltagsdiskurs ist übrigens in der Gegenwart immer wieder als uneingelöste Systematik aufgefaßt und bemängelt worden[29].

Karlstadts Traktat *Von Abthuung der Bylder* versucht sein Publikum von der Notwendigkeit einer zwar nicht unpopulären, aber sicher umstrittenen Maßnahme zu überzeugen, indem er die Bilderfrage gezielt als Problem der Laienfrömmigkeit anspricht und seine Argumente - wie gezeigt wurde - in Form einiger Topoi, die ihm die spätmittelalterlichen Bilderkritik lieferte, präsentiert[30]. Neben dem biblischen Bilderverbot, das quasi als juristisches Argument hinter jedem Bilderparagraphen der evangelischen Kirchenordnungen stand, wird ausführlich das Idolatrieproblem behandelt. Der Irrtum, in den viele Gläubige verfallen, indem sie den angebeteten Heiligen mit der verehrten Darstellung »verwechseln«, wird einem von der Kirche geförderten Repräsentationsdenken angelastet, das im Konzept der »Realpräsenz« seine idealtypische Ausformung gefunden hatte. Weitere zentrale Kritikpunkte beziehen sich bekanntlich auf das Diktum Papst Gregors und - nicht zuletzt - auf die ethische Fragwürdigkeit der »toten Bilder«.

Anders als wir es aus späteren ikonoklastischen Aktionen der Reformationszeit kennen, spielte die Kritik an der sakramentalen Überfrachtung der kirchlichen Bildausstattung für die Wittenberger Bilderstürmer offenbar nur eine untergeordnete Rolle. Von symbolischen Exekutionen oder ritualisierten Verspottungen der Heiligenfiguren wird nichts berichtet. Demgegenüber läßt sich an der Handlungsstrategie Zwillings, der im Augustinerkloster die Köpfe der Heiligen rollen ließ, und an seinen Äußerungen über den theologischen Stellenwert des Abendmahls diese Stoßrichtung deutlich ablesen. Anfang November 1521 wird im einem Schreiben des Stiftskapitels an den Kurfürsten darüber berichtet, daß Gabriel Zwilling vom *hochwürdigen Sakrament* gepredigt hatte:

> *wie dasselb nit anzubeten, vnd es einen regenbogen vorgleicht* [...] *auch mit vnschicklichen worten, die wenig zu besserung des volckes gereichen, dasselb declarirt vnd widderruffen. Ethlicher vorgleichet es einem gesnitzten*

29 Michalski, Reformation and the visual arts, 44: »The treatise lacks cohesive lines of argument..«; Christensen, Art and the reformation, 28: »Scriptural in foundation Karlstadt's treatise may be; systematic in presentation it definitely is not«; Eire, War against the idols, 58: »... the work is far from systematic«.

30 Auf diesen sozialgeschichtlich wichtigen Aspekt der Wittenberger Flugschrift haben ausführlich Christensen (Art and the Reformation, 23-35) und Eire (War against the idols, 56-61) hingewiesen. - Einen engen Zusammenhang zwischen der »ikonoklastischen« Kritik unseres Autors und den »frühbürgerlichen Revolten« in Wittenberg und anderswo hatte auch schon Ullman (Bildersturm und bildende Kunst, 47ff.) konstatiert, freilich ohne ihn im Einzelfall nachgewiesen zu haben.

> *ader gemalten cruzifix, machen vnd erwecken solche ergernis im gemeynen Volcke, das es erschrecklich.*[31]

Eine solche rigoros ins Profane gewendete Auffassung von der sakramentalen Funktion der Hostie wurde - wie sich auch an der massiven Zahl der Teilnehmer am ersten reformierten Abendmahl ablesen läßt - von vielen Gläubigen begrüßt.

Hierauf bezieht sich auch der dritte Artikel im Forderungskatalog der Gemeinheit. Die Meßfeier wird als Veranstaltung der Laien angesehen; sie »nütze« nur demjenigen, *ders ist vnd trinkt sein fleisch vnd plut nach laut Christi worts: Est vnd trinckt davon all, vnd das allein in seiner gedechtnuß*[32]. Der Empfang von Brot und Wein blieb ein zentrales Element im reformierten Gottesdienst, nun allerdings unter veränderten Vorzeichen. An dieser Veränderung hielt der Rat auch später noch gegenüber dem Landesherrn fest:

> *do mit der große yrthum, ßo do durch yhnn gemeynen man er wachsßen, mocht vorkommen werden* [...] *Dy weil auch dy eleuatio ist eyn art vnd eigenschafft eyns offers vnd dar fur gehalden ist, das auß der eleuation dy meß vor eyn offer vnd sacrificium geacht ist, haben wir sy mit gutem radt vnd bedengken, dy weil nit vil daran gelegen, auß gelasßen.*[33]

Aus der Sicht der Wittenberger Bürger konzentrierte sich das Problem der »Abgötterei« vor allem im Bereich der Eucharistieverehrung. Deshalb fehlt in der Eingabe der Gemeinheit vermutlich eine Stellungnahme zu den Bildern. Und deshalb vollzog sich der Wittenberger Bildersturm trotz seiner ungestümen Wirkung nach außen auf nahezu bürokratische Weise: Die Obrigkeit wurde vor vollendete Tatsachen gestellt.

Karlstadts rhetorischem Gespür ist nicht entgangen, daß die thematische Koppelung von Bildersturm und Bettelordnung bei seinem Publikum auf breite Zustimmung zählen konnte. Der dialektische Grundgedanke, der sich hinter der Forderung nach Abschaffung der »toten« beziehungsweise »Lügen-Bilder« verbarg, ist in den Diskussionen der Wittenberger Bürger ständig präsent. Durch den Rückgriff auf das aus der spätmittelalterlichen Bilderkritik bekannte metaphorische Wechselspiel von »wahren« und »falschen« Bildern (Christi)[34], beziehungsweise von »lebendigen« und »toten« Bildern,

31 Die Klage der Stiftskanoniker in: Müller, Wittenberger Bewegung, Nr.25, Wittenberger Bewegung, 218. Vgl. Bubenheimer, Scandalum und ius divinum, 268. Zur Kritik Karlstadts an der Eucharistieverehrung, vgl. Eire, War against the idols, 61f.

32 Müller, Wittenberger Bewegung, 416.

33 Müller, Wittenberger Bewegung, 451.

34 Die popularisierte Form dieses antithetischen Grundmusters stand in dem 1521 publizierten *Passional Christi und Antichristi* Cranachs einem breitem Publikum vor Augen, vgl. K.Groll, Das »Passional Christi und Antichristi« von Lucas Cranachd.Ä.,

konnte er somit eine soziale Rechtfertigung ikonoklastischer Maßnahmen unmittelbar suggerieren. *Du haßt dein kleyder genommen/vnd hast sie* [=die Bilder] *mit den selben/bekleydt vnnd zuogedeckt.* An anderer Stelle heißt es: *Die mans bilder machen/vnnd buolin mit in/bedecken sie mit iren kleydern vnnd tragen in koestlichen geruch* [...] *Meynestu/das dise buoberey klein vnd gering ist?.*[35]

Dieser enge begriffliche Konnex von »Bettlern« und »Bildern« prägte den Wahrnehmungshorizont der Wittenberger Zeitgenossen offensichtlich wesentlich intensiver als die Identifikation der kirchlichen Heiligendarstellungen mit »Götzen« oder mit »Büchern«. Der Urteilsspruch der Zerbster Richter gegen die Missetäter aus Wittenberg unterliegt diesem diskursiv geschaffenen Zusammenhang ebenfalls: Nicht allein die demolierten Statuen sollen wiederhergestellt, sondern die Bettler darüberhinaus mit Kleidung versorgt werden. Bettler und Bilder rücken in den religiösen Auseinandersetzungen der Bürger immer enger, jedoch unvermittelt nebeneinander. Dies zeigt sich sowohl in der Beratung über die zukünftige Kirchenordnung als auch in der Stellungnahme gegenüber dem Kurfürsten: Mit den Worten *Der bilden halben haben wir beschlossen...* beginnt ein Absatz und der folgende, *Dy weil ouch vnder den Christen keyn betler seyn sollen*[36]. Die Macht der Bilder, die die Zeitgenossen »auf die Probe stellten«, erweist sich hier zuallererst als

Ffm./Bern/New York/Paris, 1990.

35 Schon am Anfang heißt es: *Warumb haben wir sye* [die Bilder, die Heiligen] *mit samat/mit damast/mit silberin/mit guldin kleydern lassen malen vnd ferben/warumb behencken wir sie mit guldin kronen/mit edlen gesteinen.* Karlstadt, *Von Abthuung der Bylder,* AII^{v}. - Die vielschichtige Argumentationstaktik Karlstadts zeigt sich in diesem Abschnitt noch um die geschlechtspezifische Ebene erweitert. Die oben schon erwähnte Auffassung, daß Frauen für abergläubische Verirrungen anfälliger sind als Männer, schlägt sich hier in einer schematischen Konfrontation von weiblichem, bildfixiertem, glaubensschwachem einerseits und männlichem, sinn- (bzw. schrift-) fixiertem, glaubensstarken Verhalten andererseits nieder. Um dies zu verdeutlichen wechselt der Verfasser in die »subjektive« Perspektive der *bildpreißer: Yedoch helt mich forcht am andern teyl/Vnnd macht/ das ich mich vor einem gemalten teüffel/vor einem schatten/vor einem gereüsch eines leychten bletlin forcht vnd fliehe das/das ich maenlich* [sic!] *solt suochen.* - Jedenfalls konnten sich weibliche Leser/Zuhörer im Abschnitt über die verschwenderische Ausstattung von Bildern mit Schleiern, Ketten, u.a. »Luxusgütern« besonders angesprochen fühlen: *dannest nennet die gschrifft solche eergeber der bilder huoren vnd eebrecher/vnd soliche betruegliche bilder maenner/auff das wir lernen/wie hoch vnnd achtpar soelche Oelgoetzen seind/in der hertzen~~/die sie eeren~~ vnnd anbeten. Das ist auch die vrsach/das got im ersten/verbot*[!] *gesagt hat. Ich bin ein eüfferer. Exod.XX. Er will vnser lieber man*[!] *allein sein.* Karlstadt, *Von Abthuung der Bylder,* CIII^{v} - D^{r}. - Die eingängige Armutsformel *nudus nudum christum sequi,* die im späten Mittelalter vor allem von Angehörigen der Bettelorden propagiert wurde, unterstreicht den zentralen Stellenwert der *nuditas*-Metaphorik im Mittelalter.

36 Vgl. Müller, Wittenberg Bewegung, 450f.

semantisches Produkt der Sprache, die ihnen den sozialen Bedingungszusammenhang, also das, was dem bilderstürmerischen Handeln Sinn verleihen konnte, vorschrieb. In der Folgezeit wurde diese gewissermaßen dialektische Sicht der Dinge auch in den Kirchenordnungen anderer Städte bekräftigt. So in Zürich (1524) oder auch in Soest (1531), wo es unter dem Abschnitt *Von den Bildern* heißt: *Von den toten Bildern weg sollen wir uns lieber den lebendigen Heiligen zuwenden, den Armen, sie kleiden und speisen*[37]. Der moralische Appell der Geschädigten, die von der *denudatio* oder *Spolierung* ihrer Altäre nicht müde wurden zu klagen, schöpft seine Überzeugungskraft aus nämlicher Quelle.

Welche Rolle spielt schließlich die umfangreiche Bildproduktion der Cranach-Werkstatt, der für den publizistischen Erfolg der frühreformatorischen Propaganda gemeinhin eine herausragende Bedeutung zugeschrieben wird?[38] Die Leistungsfähigkeit des Wittenberger Künstlerverlages, insbesondere seines Gründers, in unterschiedlichen Bildgattungen neuartige Motive zu entwickeln und diesen einen spezifischen Käuferkreis zu erschließen ist bekannt[39]. So waren auch die plakativen »Visualisierungsstrategien« der illustrierten Flugschriften (Scribner), der gezielte Einsatz seiner »argumentativen Bildsprache« (Goertz) zweifellos auf die Sehgewohnheiten des Wittenberger Publikums abgestimmt. Inwiefern die zeichenhaft reduzierte, mit bildlichen Gegensatzpaaren operierende Darstellungsweise der Illustrationen Cranachs selber noch zu einer »Disziplinierung« des Blicks bei zeitgenössi-

37 Für Zürich vgl. Wandel, Reform of images, 115 bzw. Egli, Aktensammlung, Nr. 1899. - Soest: vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 76.

38 H.Zschelletzschky, Vorgefechte des reformatorischen Bilderkampfes, in: P.H. Feist/E. Ullmann (Hgg.), Lucas Cranach. Künstler und Gesellschaft, Wittenberg 1973, 102-106; Scribner, For the sake of the simple folk, 149ff.; C. Andersson, Religiöse Bilder Cranachs im Dienst der Reformation, in: L.W. Spitz (Hg.), Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte, Berlin/New York 1981; K.Groll, Das »Passionale Christi und Antichristi« von Lucas Cranach d.Ä., Ffm./Bern/New York/Paris 1990; H.-J. Goertz, "Bannwerfer des Antichrist" und "Hetzhunde des Teufels", in: Zs.f.Refgesch 82(1990)5ff.

39 Neben der Flugschriftenproduktion betätigte sich Lucas Cranach d.Ä. erfolgreich im Bereich der Tafelmalerei; hier speziell in der auf visuelle Reize abzielenden Verbindung von weiblichen Aktdarstellungen und mythologischen Themen (höfisches Publikum), andererseits in der Entwicklung einer innovativen »protestantischen« Ikonographie. Vgl. Michael Carter, Cranach's women: a speculative essay, in: Australian journal of art 8(1989/90)48-77; Scribner, Vom Sakralbild zur sinnlichen Schau. Sinnliche Wahrnehmung und das Visuelle bei der Objektivierung des Frauenkörpers in Deutschland im 16. Jahrhundert, in: Schreiner/Schnitzler, Gepeinigt, begehrt, vergessen, 309-36; zur protestantischen Ikonographie vgl. auch weiter unten.



Abb. 21: Dekalogtafel, Lucas Cranach d.Ä. (1516), Wittenberg, Lutherhalle. Qu.: Diwald/Jürgens, Lebensbilder Martin Luthers, Abb. 231

schen Betrachtern beigetragen hat, kann hier nicht weiter erörtert werden[40]. Jedenfalls setzen das in mehreren Auflagen gedruckte antiklerikale Pamphlet *Passionale Christi und Antichristi* (1521!) oder etwa die schon einige Jahre zuvor entstandene Dekalogtafel (1516) beim Wittenberger Publikum eine spezifische Fähigkeit voraus, bildliche Darstellungen auf ihre ikonographischen Elemente zu reduzieren und in einen argumentativen (theologisch-moralischen) - nicht szenischen - Zusammenhang einzuordnen. Die reformatorische Propaganda stützte sich also bewußt auf die visuelle Kompetenz

40 Hierzu der genannte Beitrag von R.Scribner, Vom Sakralbild zur sinnlichen Schau; ferner: L.Silver, Carnal knowledge: The late engravings of Lucas van Leyden, in: Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek 29(1978)239-298.



des Laienpublikums[41] und trug ihre antiklerikale Kritik mittels einer virtuos gehandhabten »verkehrten« Lesart der Passionsikonographie vor[42].

Das rhetorische Spiel mit den Symbolen der Heiligen hat, wie wir wissen, erkennbare Auswirkungen auf die Rezeptionsformen kirchlicher Bilddarstellungen durch reformationsbegeisterte Ikonoklasten gehabt. Der dramatische Appell an das Publikum, ein manipuliertes beziehungsweise defor-

41 Der für den Betrachter »irritierend« über die Bildsequenz gemalte »Regenbogen« konterkariert ebenfalls jeden Versuch, das Bildgeschehen als szenischen Zusammenhang zu lesen. Nur wer den Regenbogen nicht als »Regenbogen« sondern ikonographisch als Zeichen für den alttestamentarischen Bund zwischen Gott und Menschen entziffert, versteht den Zusammenhang, durchschaut also gleichsam die »optische« Täuschung des Phänomens. Moraldidaxe und theologische Bilderlehre werden hier geschickt miteinander verknüpft.

42 R.Scribner, For the sake of the simple folk, 149-188; allgemein hierzu: B.A.Babcock(Hg.), The reversible world. Symbolic Inversion in Art and Society, Ithaca 1978.

miertes Heiligenbildnis allenfalls als *signum*, das auf sich selbst verweist, zu begreifen, bleibt auch in Karlstadts Traktat unüberhörbar.

> *Die weil nun die bilder stum/vnnd taub seind/kynden weder sehen/noch hören/weder lernen oder leren/vnnd deüten/auf nichts anders dan vff lauter vnd bloß fleysch/das nicht nütz ist. Volget vestigklich das sie nicht nütz seind.*[43]

Beides, der kompromißlose Protest gegen jeden symbolisch aufgeladenen Bildbegriff, der mit der Darstellung zugleich die »Gegenwart« der Heiligen zu zeigen vorgibt, wie auch die scheinbar zwingende Folgerung, einen radikalen Schnitt vorzunehmen, wird im Verhalten der Wittenberger Bürger erkennbar. Der Bildersturm in der Pfarrkirche hat bekanntlich jedoch nicht den gesamte Bildbestand vernichtet. »Bei dem sogenannten ›Bildersturm‘«, so Bubenheimer, »scheint es sich daher um eine noch im Anfangsstadium zurückgedrängte Aktion gehandelt zu haben«[44]. Plausibel erscheint demnach die Überlegung, daß die Wittenberger Bilderstürmer bewußt und selektiv vorgegangen sind. Ziel der Reformer wäre demnach nicht eine bilderlose Kirche, sondern die Anpassung des Kultraums an die veränderten Sehgewohnheiten der Laien gewesen. Welchen religiösen und kulturellen Kriterien diese neuen Formen bildlicher Darstellungen zu genügen hatten, läßt sich an dem 1539/47 entstandenen Altar in der Wittenberger Pfarrkirche ablesen.

Das in der Cranach-Werkstatt angefertigte Triptychon, Altar- und Repräsentationsbildnis in einem, gibt sich auf den ersten Blick als bildliches Dokument der Wittenberger Reformation zu erkennen. In seinen einzelnen Szenen stellt es zentrale Elemente der reformatorischen Glaubenslehre gemeinsam mit den theologischen Köpfen der Wittenberger Bewegung dar. Auf der rechten Tafel sieht der Betrachter die Taufe eines Kindes durch Philipp Melanchthon, der linke Flügel gibt ein Beichtgespräch wieder, das von Bugenhagen geführt wird, in der Predella-Darstellung predigt Martin Luther vor der (Wittenberger) Gemeinde. Die Mitteltafel zeigt die biblische Abendmahlszene, an der wiederum prominente Theologen und Bürger Wittenbergs in Gestalt von Jüngern teilnehmen. Außer in der Predella-Szene ist die Gemeinde auch in allen übrigen Darstellungen präsent. Durch »Blickkontakte«, die durch mehrere Figuren des Altarbildes erwidert werden, kann sich der Betrachter als Teilnehmer in das Geschehen hineinprojizieren. Außer dem augenfälligen Repräsentationsbedürfnis der Gemeinde und der großformatig vorgetragenen reformatorischen »Propaganda« bezeugt jede einzelne

43 Die Formulierung: *Auß dem bild des gecrützigten Christi lernestu nicht/dan das fleischlich leyden Christi*, wird gebetsmühlenartig im Text des Traktates wiederholt. Vgl. Karlstadt, *Von Abthuung der Bylder*, BI^{r}, BII^{r}.

44 Bubenheimer, Scandalum et ius divinum, 271; vgl. Köpf, Bilderfrage in der Reformationszeit, 40.



Abb. 22: Triptychon, Lucas Cranach d.Ä. (1539/47), Wittenberg, Stadtkirche ST. Marien. Qu.: Diwald/Jürgens, Lebensbilder Martin Luthers, Abb. 50.

Szene aber auch mehr oder weniger demonstrativ die Prinzipien eines auf Ansprüche des Laien zugeschnittenen, reformierten Bildverständnisses.

Jeder Versuch des Betrachters, die Abendmahlszene historisch zu verorten, spezifische christliche Symbole (Hostie, Kelch, Weihwasser, liturgische Gesten usw.) zu identifizieren oder die einzelnen Ereignisse in eine sakrale Sphäre zu entrücken wird radikal dementiert. Die Darstellung Cranachs diszipliniert rigoros die sinnlichen Begierden seines Publikums nach einer Visualisierung ihrer Heilserwartungen. Anders als das Publikum seiner humanistischen Historienmalerei, das er mit einer raffinierten Mischung aus Erotik und moralisierender Katharsis erbaute, konfrontiert er den Betrachter seiner Altarbilder mit dem geläuterten Programm christlicher Bildtheologie. *Instructio, memoria* und *imitatio* lauten die Bedingungen, denen sowohl die Darstellung der Wittenberger Altartafeln als auch die - vor allem im Norden Deutschlands und im Ostseeraum - erfolgreich verbreitete Ikonographie von »Gesetz und Gnade« unterliegt. Dies entsprang, so meine These, allerdings keiner spezifisch lutherisch geprägten Adiaphora- Haltung, vielmehr antwortete der »Wittenberger Apelles«, Cranach d. Ä., damit auf Erwartungen, die sich schon in den innerkirchlichen Konflikten des 15. Jahrhunderts und in den seitdem veränderten Formen laikalen Bildgebrauchs ausgeprägt hatten.

Das für die mittelalterliche Gesellschaft des Abendlandes konstitutive Spannungsverhältnis zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie, welches seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert immer wieder historisch begründet und beglaubigt worden war, zeigt auch hier seine Wirkung. Am Ende der Wittenberger Bilderkontroverse stand - wie in den meisten Fällen - keine bilderlose Kirche. Neben den vor allem auf theologischer Ebene wahrnehmbaren Folgen der ikonoklastischen Strategie Karlstadts, schält sich als charakteristisches Element der »Wittenberger Bewegung« eine pragmatische - wenn man so will ästhetische - Lösung des fundamentalen Konflikts zwischen biblischem Bilderverbot und dem laikalem Anspruch heraus, der »Schwachen« wegen die Bilder vorerst beizubehalten.

2. Soest - »Bildersturm« als Historisierung kommunaler Traditionen

Reformation, Sedition, Kommunikation. Drei geschichtliche Grundbegriffe und zugleich drei Stichworte, die unser Interesse an der Geschichte der Stadt Soest im dritten und vierten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts umreißen. Nach dem Muster einer Gemeindereformation vollzog sich in der westfälischen Handels- und Gewerbestadt im Kräftefeld zwischen Rat, Kapitelsherrn, Prädikanten und Bürgergemeinde innerhalb von zwei Jahren ein Wandlungsprozeß, der zur personellen Erneuerung der geistlichen Funktionselite und zu einer kommunalen Kirchenverfassung führte, ja langfristig sogar zu einer spürbaren Säkularisierung des religiösen und sozialen Lebens beigetragen

haben mag[45]. In der amtlichen Korrespondenz dieser Jahre zeichnen sich darüberhinaus die Konturen eines »Kommunikationsraumes« ab, der die Vorgänge in Soest in überregionale Zusammenhänge einband, die durch reichspolitische Entscheidungen, lutherische Konfessionalisierungsbestrebungen und nicht zuletzt hansische Bündnispolitik dominiert wurden. In diesem Geflecht intensiver städtischer Austauschbeziehungen »zwischen Flandern und dem Baltikum« scheinen außerdem fundamentalistisch gesinnte Geistliche, wie der Soester Prädikant Johann Wulff van Kampen, eine wichtige Vermittlerrolle zu übernehmen. Sie repräsentieren einen neuen Typus Prediger: »Ihre Theologie, ihre Berufsauffassung und ihr Lebenswandel fanden ein breites Interesse, ihre Verwicklung in Politik und Kirche war ganz anders, als man es von der bisherigen Stifts- und Pfarrgeistlichkeit gewohnt war«[46].

Mit ungebrochenem, nahezu historistischem Eifer konzentriert sich die (lokal-) historische Forschung vor allem auf die Konfliktstrategien der Soester Bürger, die - wie schon die zeitgenössischen Chronisten zu berichten wußten - entscheidende Impulse für den raschen Fortgang eines umfassenden religiösen und sozialen Wandlungsprozesses gaben. In der Tat erinnert das Verhalten der *gemeinen borgeren* in der Reformationszeit auf den ersten Blick an »Traditionen spätmittelalterlicher Bürgerkämpfe« (Ehbrecht). Läuten der Sturmglocke, Schließen der Stadttore und die Versammlung der (gerüsteten) Bürgerschaft gaben in Soest aber auch in vielen anderen spätmittelalterlichen Städten unzweideutige Signale für eine unmittelbare Bedrohung der Stadtgesellschaft durch innere oder äußere Konflikte. Folglich erklärt man auch die beiden 1531 beziehungsweise 1533 initiierten tumultarischen Protestbewegungen als in Form und Umfang übliche Begleiterscheinungen eines innerstädtischen Konfliktes zwischen Rat und Gemeinde[47].

In beiden Fällen kommt es zur Einsetzung eines Bürgerausschusses (*XXIIII van den hoven*), der Verhandlungen mit dem Rat aufnimmt. Während die erste Auseinandersetzung mit einem Rezeß (»Bundbrief«) beigelegt wird,

45 C.A. Cornelius, Geschichte des münsterischen Aufruhrs I u.II, Leipzig 1855/60; F. Jostes (Hg.), Daniel von Soest. Ein westfälischer Satiriker, Paderborn ²1972; H. Rothert, Zur Kirchengeschichte der »ehrenreichen« Stadt Soest, Gütersloh 1905; H. Schwartz, Reformation in Soest; A. Schröer, Reformation in Westfalen, I 353-411; W. Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, in: G. Köhn (Hg.), Soest: Stadt - Territorium - Reich (= Soester Beiträge, 41), Soest 1981, 243-326.

46 Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 281f.

47 »Es sind drei Haupttage, an denen das Geschick Soests sich entscheidet: der Thomastag 1531 [erster Aufstand], der Lätaretag [zweiter Aufstand] und der erste Mai 1533 [2. Mai, Strafgericht mit tumultarischem Ausgang]«, vgl. Rothert, Kirchengeschichte Soest, 80; Schwartz, Geschichte der Reformation, 43; Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 247-268; ders., Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte, 32-38 (allgemein zu »Bürgerkämpfen«).

der die Neubesetzung von städtischen Pfarrstellen mit reformierten Predigern und eine *ordinantzie* vorsieht, endet der sogenannte »Lätare-Aufstand« (*uplope up Letare*) mit einem Artikelbrief, der insbesondere die Disziplinierung und rechtliche Integration des altgläubigen Klerus, einschließlich der bis dahin unangetasteten Kapitelsherren (St. Patroklus) fordert. Dieser Angriff auf die Privilegien der Stiftsangehörigen, die im Regelfall aus den Familien der Soester Ratsherren stammten, verhinderte jedoch die beabsichtigte Lösung des Konfliktes: Ebenso wie die Stiftskanoniker verließen daraufhin auch Angehörige des Magistrates die Stadt. Der »Lätare-Aufstand« verursachte - wie Alois Schröer richtig erkannte - »eine schwere Erschütterung der obrigkeitlichen Autorität«[48]. Erst durch das repressive Vorgehen gegen Prädikanten und reformatorische Aktivisten innerhalb der Bürgerschaft, welches mehrere Todesstrafen beziehungsweise Stadtverweise nach sich zog, gelang es dem Soester Rat, weitergehende Ein- und Übergriffe in den kirchlichen Besitz sowie die Stiftungsgüter zu verhindern[49].

Das traditionelle politische Instrumentarium der Konsensstiftung zwischen Rat und Bürgerschaft hatte sich damit als untauglich erwiesen, und dies vermutlich deswegen, weil die von beiden Parteien beschworene Einheit der Bürgergemeinde, die sich in der Soester Fehde (1444-49) so glänzend bewährt hatte, nun gegen einen »inneren« Feind gewendet wurde. Der Lätare-Aufstand von 1533 markiert nicht nur einen Bruch zwischen Rat und Bürgergemeinde, sondern zugleich einen Legitimationskonflikt, der sich um die »wahre« mittelalterliche Vergangenheit der Stadt drehte. Eine auf Kontinuitäten bedachte Betrachtungsweise, die allein die »Verlaufsformen« innerstädtischer Konfliktregelung untersucht, muß mehr oder weniger notgedrungen auf zeitspezifische Besonderheiten und den konkreten religiösen beziehungsweise sozialen Kontext eines Handlungsablaufs verzichten; sie ebnet damit zugleich »Bruchstellen« ein, die aus lokalgeschichtlicher Perspektive für das Verständnis der Zusammenhänge von entscheidender Bedeutung sind.

So blieb im Fall Soest der ikonoklastische Angriff auf die Statue des Stadtpatrons Patroklus unberücksichtigt, obschon sich Parallelen zu anderen »Bürgerkämpfen« der Reformationszeit deutlich abzeichnen (Stralsund,

48 Schröer, Reformation in Westfalen, I 385; vgl. Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 267.

49 Schon mit dem »Schauprozeß« gegen die Rädelsführer der Gemeinde hat der Soester Rat seine Machtstellung wieder stabilisiert. Zuvor hatte er sich der Unterstützung der Ämter und der »Haufen« durch persönlichen Eid und Handschlag versichert. Entsprechend lautet der Eintrag im Ratsprotokoll: *Van der verbindinge rait, alde raidt ampte und gemeinheit*. Vgl. StA Soest, Ratsprotokoll, 1533 April 24; Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 102; Schwartz, Reformation in Soest, 108ff.; Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 266-68.

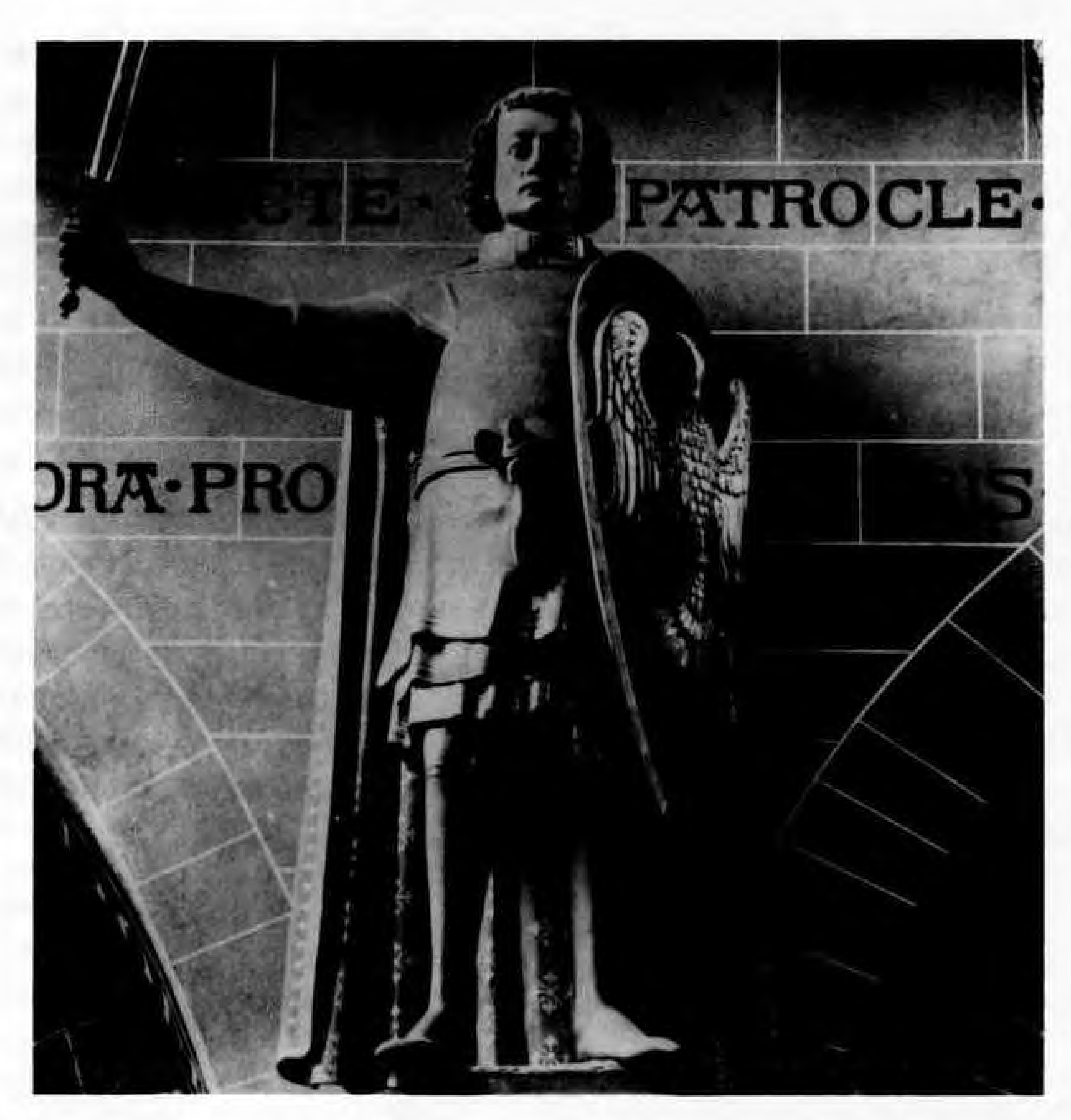


Abb. 23: St.Patroklus, Holz, ca. 1320, St.Patroklus, Soest. Qu.: Bildarchiv Foto Marburg, Nr.1098394.

Göttingen)[50]. Dieses offizielle Schweigen über die greadezu frontale Attacke von Teilen der Bürgerschaft auf ein zentrales Symbol der kommunalen Vergangenheit hat Tradition. Schon die Ratsprotokolle, die ansonsten sehr genau den *uplop* von Ämtern und Gemeinheit schildern, lassen den Vorgang unberücksichtigt[51]. In der älteren Forschung zur Soester Reformation wird die »Legende« vom Bildersturm nachdrücklich dementiert, ohne daß die Gründe für die Entfernung des Patroklus-Bildes genauer untersucht worden wären[52]. Angeregt von den Überlegungen Robert Scribners wird der Vor-

50 Ehbrecht, Verlaufsformen, 44; ders., Köln, Osnabrück, Stralsund, 58; und oben S. 166ff.

51 Vgl. Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 37 u. 100f. bringt drei verschiedene Berichte über den Hergang.

52 Schwartz, Reformation in Soest, 102: »Mit der Legende von der religiösen Bilderstürmerei in Soest muß endlich einmal aufgeräumt werden«. Einige Zeilen weiter vermerkt der Autor dann lakonisch die »Abnahme« des Patroklus-Bildes, ohne Beleg. Ähnlich: Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 266.

gang heute als »Spottprozession« angesehen, wie sie auch in Göttingen(1529) und Lippstadt (1531) stattgefunden haben[53].

Die Marginalisierung des Vorgangs ist erstaunlich, denn er stellt keine isolierte Handlung dar. Seine Bedeutung für die Zeitgenossen wird zudem noch durch die Rekatholisierungsbemühungen des Stiftskanonikers Johannes Gropper in den 1540er Jahren unterstrichen, der sich beeilte, das Standbild des *praeses et patronus summi templi et urbis* (Hamelmann) wieder an seinen vormaligen Standort zurückzuversetzen[54]. Andererseits fließen die zeitgenössischen Informationen über den Hergang nur spärlich. In den Gravamina des Stiftskapitels heißt es:

> *Und haben daneben dechant und capitell dem jungen fursten und den rethen nicht bergen mogen, das etlige mutwillige die bildtnus sanct Patrocli, in der kirchen on alle superstition zu gedechtnusz des heilligen marterers heiligen lebens und leidens gestanden, bildtsturmischer weisz abgeriszen und daszelbige bildtnus, nit allein dem heilligen merterer sonder auch der kirchen zu groisser smehe und verergerung gottseliger hertzen, mit pfeiffen und trummen zum spott umgetragen und folgendts das bildtnus in das buchszenhuisz spottlich gelegt und geworffen.*[55]

Die Kanoniker schildern die Entfernung des Standbildes als gezielte Maßnahme in einer Reihe von rechtswidrigen Übergriffen der Soester Bürgerschaft auf Rechte und Besitztum des Kapitels. Das »schmähliche« Verhalten der Beteiligten wird als ikonoklastischer Akt interpretiert, der auf eine generelle Veränderung der liturgischen Praxis zielt. Schon unmittelbar vor Inkrafttreten der Soester Kirchenordnung (1532) war im übrigen die alljährliche Patroklus-Prozession »abgetan« worden[56].

Aus heutiger Sicht spielte sich der Vorgang folgendermaßen ab: Die Entfernung des (lebensgroßen) Standbildes aus dem Münster ist Bestandteil einer Serie von Protestaktionen der Gemeinheit unmittelbar im Anschluß an den Lätare-Aufstand. Die spöttische »Umtracht« der Heiligenfigur durch

53 Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 266 bzw. 311; H.D. Heimann, Verkehrung in Volks- und Buchkultur, in: ARefG 79(1988)174f.; ders., Gegenfeste, 176.

54 Hamelmann, Geschichtliche Werke II, 410; Schröer, Reformation in Westfalen, 400; Schwartz, Reformation in Soest, 219f.

55 Die »Gravamina« in: Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 342-349.

56 StA Soest, Ratsprotokoll, 1532 Jan. 21: »*Up sundach dar na, do was sunt Patroclus und sunt Agneten, do plach men ein herliche processie mit ummedreginge des werdigen hilligen sacramentz und dair na ein herliche misse van unsen patronen to halden, dat dei hern vam capittel to doinde na alder gewonte begerden und nicht doin ein mosten, welcker ampte und gemeinheit nicht liden wolden, na dem mester Gert Oemeken vurschreven dat nicht to sinne was. Got der her moit uns hir namals verlochten und sin gotliche gnade geven, des gennen, so sin gotliche wille, to vullenbrengen! Amen.*« Vgl. Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 93.

die Straßen der Stadt wird als öffentlichkeitswirksames Medium für die Propagierung reformatorischer Forderungen der Akteure eingesetzt, allerdings wird der Heilige weder als »Götze« verbrannt, noch als profaniertes Bildnis wieder ausgestellt. Patroklus landet im Büchsenhaus, zur »Bewachung« (Hamelmann) von Geschützen und anderem Kriegsgerät. Die Urheber der Aktion sind in den Reihen der Patrokli-Schützen zu suchen, die während der Auseinandersetzungen zwischen Rat und Gemeinde beinahe täglich auf dem Kirchplatz vor der Pfarrkirche St. Peter beziehungsweise im Patrokli-Münster Präsenz übten. Der demonstrative Charakter des Vorgangs, die Semantik des »Aufmarsches« der Schützen und die Herrschaftsikonographie der Heiligendarstellung, wird auch dem zeitgenössischen Beobachter nicht verborgen geblieben sein[57].

Die Verbreitung antiklerikaler Propaganda, die Zeichensprache von Schande und verlorener Ehre wurde vom Rat zwar von Anfang an mit empfindlichen Strafen belegt, gehörte aber auch in Soest zum geläufigen rhetorischen Arsenal der Auseinandersetzungen zwischen Anhängern und Gegnern der reformatorischen Lehre. Übereinstimmend setzen die Chronisten beider Lager Schilderungen des ehrenrührigen Angriffs auf den Superintendenten Brune an den Anfang ihrer Berichte vom »Lätare-Aufstand«. *Anno etc. XXXIII up Letare wort dem superintendens ein linen budel, dar in ein brantstein und anders gefunden, dairumb dat gemeine volck rorich woirt* ...[58]. Die schon damals angestellten subtilen Erörterungen über die Urheber dieses zweifellos inszenierten Skandals in der Münsterkirche, der das Signal zum Aufstand (1533) gab, unterstreichen die Rolle solcher Formen rituell oder symbolisch aufgeladener Kommunikation in der Reformationszeit. Anschläge von Schandbriefen an den »Kak«, Störungen der Messe und Beschimpfungen von Geistlichen beziehungsweise Kultsymbolen haben auch in Soest die städtische Strafgerichtsbarkeit immer wieder beschäftigt[59].

57 Der aufmerksame Beobachter Hamelmann vergißt nicht zu erwähnen, daß Patroklus *cum suo gladio, quem strictum tenet* wieder aufgestellt wurde. Vgl. Hamelmann, Geschichtliche Werke, 410.

58 StA Soest, Ratsprotokoll, vgl. Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 100. - Als Brune die Predigtkanzel betrat, lag dort ein Leinenbeutel mit den genannten Gegenständen.

59 1525 Juni 9, Hinrich Konynck kommt aus der Acht und schwört eine gewöhnliche Urfehde, weil er eine lutherfeindliche Predigt unterbrochen hatte, vgl. Städtechroniken 24(1969)147. - 1526 November 23, Thomas Bertermans wird aus der Acht entlassen und schwört eine gewöhnliche Urfehde, weil er *vor dem lyden unses lieven hern* (das heißt, vor einer Passionsdarstellung) ungebührliche Worte geäußert hatte, ebd. 149. - 1527 August 20, Johann Klebolte wird aus der Acht entlassen; siehe oben S. 182. - Im Jahr 1530 singen *dey kynder und jungen borger* deutsche Psalmen, vgl. »Bericht über die vorreformatorischen Zustände und die Einführung der Reformation in Soest«, in: Schwartz, Reformation in Soest, 371. - 1531 September 14, werden zwei Persiflagen auf Ablaßbriefe am *kaick ser schentlich geslagen;* Protokollbuch LII.15. fol. 303; vgl. Jostes

Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Städten existierte in Soest keine Druckerei, die die wechselseitige Agitation von Altgläubigen und Reformern publizistisch hätte anheizen können. Jedoch wurde auch hier versucht, die gereizte Atmosphäre mit antiklerikalen Pamphleten weiter zu polarisieren. In einer tendenziös redigierten Fassung *De historia van der Soistschen vede* aus dem Jahr 1533, werden genossenschaftliches Handeln und kommunale Selbstbehauptung der Soester Bürger zu Vehikeln eines virulenten Antiklerikalismus umfunktioniert. In historiographisch geradezu beispielhafter Form wird der aktuelle »Kampf« gegen den altgläubigen Klerus durch den Appell an die kollektive Erinnerung des stadtbürgerlichen Publikums legitimiert. Das ursprünglich aus dem 15. Jahrhundert datierende sogenannte »Kriegstagebuch« des Konflikts mit dem ehemaligen Kölner Landesherrn erscheint nunmehr »als Beleg eines Glaubensstreites, als Ausweis einer auf die Verteidigung des rechten Glaubens und Herkommens festgelegten politischen Mentalität und religiösen Gesinnung«[60]. Revision der Überlieferung und Besinnung auf die »eigentliche« Geschichte der Soester Fehde hatten in der öffentlichen Auseinandersetzung über Pro und Contra in Sachen Reformation offenbar eine ausschlaggebende, von der gemeinsamen historischen Erfahrung der Beteiligten geprägte Bedeutung gewonnen. Auch der anonyme Redakteur der *Historia* bediente sich dabei der aus den Flugschriften bekannten reformatorischen Dialektik: Ursache der *geistliken schinderie* und der Beschwerung des *gemeinen man ... sint dat de ridders vorden dat gebet/Und bischop und papen dat swert/sint is de werlt vorkert*[61].

Ebenso wie für den Anonymus wurde auch für die bilderstürmenden Schützen kollektive Erinnerung zur dominanten Triebfeder ihrer gegen den Klerus gerichteten Protestaktionen. Eine schematische Deutung ihres Vorgehens als antiklerikale »Spottprozession« übersieht die handlungsleitende Funktion einer radikal rückwärtsgewandten Perspektive, wie sie für die

(Hg.), Daniel von Soest, 14; der Text der beiden »Briefe« ebd.,12f. Als weitere Episode im Rahmen dieser symbolischen Interaktion zwischen den Parteien ist auch die märtyrerhafte Selbstdarstellung des Prädikanten van Kampen anzusehen. - Zum Stellenwert solcher Verhaltensmuster siehe oben S. 138f.

60 H.-D. Heimann, Kommunales Denken und konfessionelle Kontroverse, in: WF 34(1984)79. Hierzu auch die Beiträge von Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 53-77 zur Frage der Urheberschaft und zur Funktion von Satiren; Schwartz, Reformation in Soest, 155-174 (»Literatur als Kampfmittel«).

61 *De historia van der Soistschen vede*, in: StChr 21(1969)89f.; vgl. Heimann, Kommunales Denken und konfessionelle Kontroverse, 79f.; ders., »Verkehrung« in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit, in: ARefG 79(1988)179ff. - Über die historiographischen Formen und Funktionen des »Umschreibens der Geschichte« vgl. R. Koselleck, Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze, in: C. Meier/J. Rüsen (Hgg.), Historische Methode (=Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, 5), München 1988, 37-51.

militanten Protagonisten der Soester Reformation bestimmend wurde. So eskalierte der Konflikt zwischen altgläubiger und protestantischer Partei keineswegs zufällig an der Kanzel des Patrokli-Münsters. Die Stiftskirche bildete nicht nur einen schmerzlichen Stachel in den sensiblen Zonen städtischer Autonomieansprüche, sondern figurierte zugleich als symbolische Bastion und bevorzugtes Versorgungszentrum der altgläubigen bürgerlichen Oberschicht[62]. Bekanntlich flankierten schriftliche Eingaben der Gemeinheit, welche gezielte Eingriffe in die Privilegien des Stiftsklerus, seine Integration in den Bürgerverband und die Disziplinierung seiner Mitglieder nach allgemein verbindlichen Maßstäben vorsahen, den Forderungskatalog des Superintendenten, der als Antwort auf den Lätare-Aufruhr eine konsequente Durchsetzung von Bestimmungen der Kirchenordnung(1532) verlangt hatte[63].

Die historischen Beweggründe für diese forcierte Attacke auf die Stiftsgeistlichen werden ausführlich im Bericht eines Soester Augenzeugen erläutert: *Int erste vor und In der Soistschen veede (gelick als noch hudiges dages) syn sey allewege den gemeynen borgeren entgegen gewest hebben Bysschop Dyterich behulplich gewest.* Als Schlüsselereignis, das die Empörung der Soester gegen ihren Landesherren ausgelöst hatte, *welck noch hudiges dages, allen vrommen, dey eyn guth Cleves und Soistes herte dragen, sere spitet honet und smeet,* erinnert der Verfasser an einen Besuch Herzog Johans im Sommer 1444. *Quam ume Mysse tho horen sampt synen guden mans, als hey op der Selle quam vor der trappen in meynunge op dath Choer togaende, slogen dey papen dath Choer tho, wolden syner dar nycht oplathen, des dey gudyge fforste myt sampt und den van Soest gedult drogen*[64].

In der Wahrnehmung unseres Berichterstatters verdichtete sich auch der aktuelle Konflikt zwischen Klerus und Bürgerschaft wiederum in der Verfügungsgewalt über den Sakralraum, die einenteils bei der Bürgergemeinde

62 Über die Verflechtungen zwischen Patroklus-Stift und bürgerlicher Elite vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, I 375; H. Rothert, Das Patrokli-Stift zu Soest von seinen Ursprüngen bis in die Tage der Reformation, Gütersloh 1914; R.D. Kohl, Zum Verhältnis Stadt Soest und St.-Patrokli-Stift im 16. und 17. Jahrhundert, in: SZ 88(1976)68ff.

63 *Eine verramynge der ceremonien van kerckdenst in dem munster op verbetterynge des rades und predicanten,* in: Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 324f. - Zu den Forderungen des Superintendenten Brune vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 98ff.; Schröer, Reformation in Westfalen, 382ff.; Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 265ff.

64 Anonymer »Bericht über vorreformatorischen Zustände und die Einführung der Reformation in Soest«, in: Schwartz, Reformation in Soest, 368ff. - Noch detaillierter schildert das sogenannte »Kriegstagebuch« der Soester Fehde diesen Affront der Stiftsgeistlichen, vgl. StChr 21(1969)31f. - In der »Lippstädter Reimchronik der Soester Fehde« wird die Verantwortung für den Zwischenfall dem »tyrannischen« Dechanten Albert Milinchus angelastet. Dort heißt es: *Wes hei der kercken konde afftrecken/Was hei in sinen sack stecken,* in: StChr. 24(1969)193.

(Langhaus und Westturm), anderenteils bei den Stiftsgeistlichen (Chorraum) lag[65]. Freilich hatte sich infolge des einsetzenden religiösen Wandlungsprozesses der Stein des Anstoßes verlagert: Anstelle der Reliquien des Patroklus war die Kanzel ins Zentrum der Aufmerksamkeit, in die topographisch durchaus konkret zu verortende Konfliktzone zwischen Klerus und Laien gerückt.

Der »Marsch« der Patroklus-Schützen bringt somit weniger eine »Spottprozession« als einen anachronistischen Zug durch die Geschichte der Soester Fehde zur Aufführung. Im Handeln der Akteure spielt das Bild aus der Stiftskirche oder vielmehr die Vorstellungen, die der Betrachter mit ihm verband, eine zentrale Rolle. Die lebensgroße Skulptur war zu Beginn des 14. Jahrhunderts angefertigt worden und befand sich seitdem auf einer Säule an der Westseite des Mittelschiffes im Patroklus-Münster[66]. Stifter und Künstler sind unbekannt; gelegentlich wird die Darstellung - aufgrund ihrer Attribute und ihrer auffallenden Geste - mit Rolandsbildern verglichen, jedenfalls ist sie grundsätzlich als politisches beziehungsweise herrschaftliches Repräsentationsobjekt anzusehen[67]. Daß sie von Anfang an als Projektionsfläche für die kommunalen und genossenschaftlichen Geltungsansprüche der Soester Bürger angesehen, andererseits zur Ehrbezeigung für die Schutzfunktion des Stadtpatrons aufgestellt wurde, wird in Zusammenhang mit außergewöhnlichen religiösen oder politischen Veranstaltungen immer wieder deutlich. So wurde beispielsweise Herzog Johann, dessen Besuch in der Stiftskirche (1444), wie wir sahen, mit einem Eklat endete, von den Ratsherren zunächst vor *sunt Patroclus belde* geführt, um ihn von dort zu den Reliquien des Heiligen zu geleiten[68].

Das historische Identifikationspotential, das der erfolgreiche Widerstand der Bürger in der bedrängten Vergangenheit der Stadt freigesetzt hatte, erhöhte zugleich die symbolische Geltungskraft der Figur des Stadtpatrons: Dankbare Stifter ließen an öffentlichen Gebäuden weitere Standbilder des Patroklus aufstellen, das Brustbild des Heiligen kursierte auf Silbermünzen, die die Stadt offiziell prägen ließ[69]. Diese im 15. Jahrhundert angefertigten Kopien des hölzernen Patroklus-Bildes wiederholen die wesentlichen Elemente der programmatischen Herrschaftsikonographie (erhobenes Schwert,

65 Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 264.

66 Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Soest (= Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen, 16), Münster 1905, 100-111 u. Tafel 61; W.-H. Deus, Ikonographie des hl. Patroclus, in: Soester Zeitschrift 70(1957)46f.

67 »Aber er [St. Patroklus] ist ganz Repräsentation, Manifestation des Rechts«, faßt W.-H. Deus seine Beobachtung zusammen. Vgl. ders., Ikonographie des hl. Patroclus, 46; ferner: LCI 8, 126.

68 »Kriegstagebuch der Soester Fehde«, in: Deutsche Städtechroniken 24(1969) 31.

69 W.-H. Deus, Ikonographie des hl.Patroclus, 62ff.

Schild mit Reichsadler, Rüstung) und unterstreichen damit Wehrhaftigkeit und politische Legitimität des Stadtverbandes. Indem die Schützen mit der gewaltigen Statue des Heiligen wie mit einem »Schlachtenhelfer« über den Kirchplatz marschierten, knüpften sie sinnfällig an diese, dem städtischen Publikum geläufigen genossenschaftlichen Traditionen an. Den Akteuren dürfte hierbei die im Mittelalter häufig geübte, in der legendarisch Tradition aber noch weit häufiger beschriebene »Umtracht« von Kult- und Mirakelbildern während militärischer Auseinandersetzungen vor Augen gestanden haben[70]. In ähnlicher Weise wie der anonyme Redakteur der *Historia* verstanden aber auch sie es, mithilfe der überzeugenden Sprache visueller politischer Propaganda eine Umdeutung, eine perspektivische Verschiebung in der offiziellen Repräsentation der kommunalen Vergangenheit vorzunehmen.

Der Heilige sollte nicht allein in Gestalt seiner Statue aus dem Versammlungsraum der Gemeinde entfernt, sondern in Anspielung auf seine historische Funktion auch in der kollektiven Erinnerung der Bürgergemeinde getilgt werden. Denn diese Erinnerung, vollzogen in den traditionellen Formen kommunaler Patronatsverehrung, wurde für die aktuellen Mißstände im religiösen Zusammenleben der Gemeinde verantwortlich gemacht. Aus der Perspektive des Laien leiteten sich die Privilegien des städtischen Klerus nicht aus Rechtstiteln oder ständischen Ordnungsprinzipien ab; sie resultierten allein aus der Verfügungsgewalt über die Heilsgüter, im Fall Soest über die Reliquien des hl. Patroklus. In entscheidenden Situationen der städtischen Vergangenheit hatten die Stiftsherren dieses Vorrecht immer wieder gegen die Bürgerschaft ausgespielt[71].

70 Zur Ikonographie des Heiligen als »Schlachtenhelfer« vgl. K.Schreiner, »Sakrale Herrschaft« und »Heiliger Krieg«. Kaisertum, Kirche und Kreuzzug im Spiegel der spätmittelalterlichen Heinrichstafel (= Unterricht in westfälischen Museen, 18), Münster 1985, 55-58; F.Graus, Der Heilige als Schlachtenhelfer - zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik, in: K.-U. Jäschke/Reinhard Wenskus (Hgg.), Festschrift für H.Beumann zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1977, 330-348. Zum Gebrauch und zur Funktion von Kultbildern während militärischer Auseinandersetzungen, vgl. Belting, Bild und Kult, 75; Trexler, Sacred Image, 42ff. Zur legendarischen Tradition vgl. beispielsweise Nikolaus von Dinkelsbühl, *De adoratione ymaginum*, fol. 212vb, der wiederum Vinzenz von Beauvais als Quelle angibt.

71 1444 verweigerten die Chorherren dem Klevischen Herzog den Zugang zu den Reliquien, s.o. Anm. 64. - 1447 Juli 3, während der Belagerung von Soest durch kölnische Truppen, unterstützten die Stiftskleriker die Soester Bürger mit einer »Bittprozession«, die allerdings nur zweifelhafte Erfolge verbuchen konnte. *Wante de cleresie insampt den scholeren drogen umme binnen der stat de reliquien Sancti Patrocli und worden de 4 anfange der 4 evangelisten an 4 orden der stat gelesen. Als aver die processie tuschen de Schultinges und sunte Walburges quam, wort uet dem cloester Walburgis so heftich geschotten, dat de stene van der muren mank de scholer sprungen, idoch wort dar nemant van gequetzet. Dat stormen aver duerde bis tom duesteren avende;* vgl. StChr.24(1969)154.

Obschon die Stiftsherren in ihren Gravamina von einem »Bildersturm« sprechen, scheinen bilderkritische Argumente der Theologen also in diesem Fall keine Rolle gespielt zu haben. Spezifische Merkmale einer ikonoklastischen Aktion, wie die verbale Attackierung eines »Götzen«, ikonographische »Eingriffe« in die Bilddarstellung oder die Entfernung weiterer Heiligendarstellungen werden nicht erwähnt. Das demonstrative Handeln der Bürger übt Kritik an an einer spezifischen lokalen Tradition ohne daß Ikonoklasmus oder Idolatrie zu Themen der Auseinandersetzung gemacht werden. Offenbar stand die »didaktische« Funktion kirchlicher Bilddarstellungen (*instructio*) den Soester Bürgern allzu deutlich in Gestalt des Patroklus-Bildnisses vor Augen. Gleichwohl dürften einige bilderkritische Äußerungen der städtischen Prädikanten bei der Bevölkerung eine gewisse Resonanz gefunden haben. Bemerkenswert bleibt außerdem, daß die Soester *Ordinanz*(1532) - im Gegensatz zu zahlreichen anderen Kirchenordnungen dieses Zeitraums - keine explizite Abgrenzung gegenüber »Bilderstürmern« vornimmt. Die Ansichten der Geistlichen waren in diesem Punkt offenbar unvereinbar[72].

Nur zögernd wurde das Programm der Kirchenordnung vom Rat angenommen und in die Tat umgesetzt. So blieb auch die Verordnung über die künftige Verwendung kirchlicher Bildausstattungen faktisch ohne nachweisbare Folgen. Inhaltlich übereinstimmend mit der Braunschweiger Kirchenordnung (1528) heißt es:

> *Belde vor welken kein anbeedent, noch mit loechteren eder lichten wedder Gadt vnd sin hilge wort affgoederie geschuedt, mach me wol hebben* [...] *derhalven sollen allene dorch ordentlike gewalt de myrakelbelde und vor welken yenich anbedent, dat gade tohordt, geschüdt, wech und bygeslaten werden.*[73]

Außer dieser Minimalforderung, die in bewährter Form das religiöse Dilemma von Theologen in Worte kleidete, enthält die ausführliche Manuskriptfassung noch einige Zusätze, die zeigen, daß dem Verfasser der *Ordinanz*, dem studierten Wittenberger Theologen Gerhard Oemeken, Umfang und Stellenwert des Bilderproblems durchaus bewußt waren. Der von Karlstadt publikumswirksam attackierte Bedingungszusammenhang von Werkfrömmigkeit und Armutsproblem wird auch von Oemeken aufgegriffen: »Von den toten Bildern weg sollen wir uns lieber den lebendigen Heiligen zuwenden, den Armen, sie kleiden und speisen«. Wie zur Bestätigung dieser Forderung

Siehe auch die Bemerkung der »Lippstädter Reimchronik«: Der Stiftsdechant Albert Milinchuß *konde sine tirannie nicht vormiden/Dei hei geovet hadde tho vellen tiden*, in: ebd. 193.

72 Zu den Kontroversen zwischen den Soester Prädikanten vgl. Ehbrecht, Reformation, Sedition, Kommunikation, 261f.; Schröer, Reformation in Westfalen, I 372f.

73 Richter (Hg.), Kirchenordnungen, I 168; Schwartz, Reformation in Soest, 76.

behandelt der folgende Paragraph die Einrichtung eines Soester »Armenkastens«[74].

Oemeken begründet seine Haltung jedoch nicht mit dem naheliegenden biblischen Bilderverbot, sondern mit Hinweisen auf die Mißstände in der Kultpraxis und einem argumentativen Rückgriff auf die spätmittelalterliche Bilderkritik. Sein Interesse gilt dem prekären Status von Kultbildern. Eine grundsätzliche Rechtfertigung ikonoklastischer Handlungen und Maßnahmen wird in den umfangreichen Ausführungen des Prädikanten, die auf ein öffentliches Vorlesen hin formuliert waren, zu keinem Zeitpunkt erwogen[75]. Kultbilder sind Bestandteil eines breit angelegten Täuschungsmanövers der alten Kirche (*eitel Narrenspiel*), dessen Funktionsweise beziehungsweise dessen Herkunft dem Laien vor Augen geführt werden soll. »Wie die silbernen, hölzernen oder steinernen Gebilde in den Kirchen ungesalbt bleiben sollen, so kann dem wahren Christen auch nur eine Salbung, die des heiligen Geistes, helfen«[76].

Die bilderkritische Argumentation Oemekens war auf laikale Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster zugeschnitten, die Heiligenbildern einen quasisakramentalen Status zuerkannten. Gläubige, die in der Hoffnung auf thaumaturgische Folgewirkungen einen Heiligen beziehungsweise sein Bildnis verehrten, tradierten unbewußt kulturelle Verhaltenschemata einer heidnischen Vorzeit. Wie wir sahen, wurde diese Auffassung, die den Mißbrauch von Bildern historisch zu erklären versucht, vor allem von Theologen des 15. Jahrhunderts favorisiert[77]. Christlicher Bilderdienst erschien nun als ein Relikt heidnischer Naturvergötterung.

> »Eitel Heiden waren die Christen beinahe geworden und hatten für jedes Unglück einen Heiligen erwählt, von dem Sie Hilfe und Beistand erbaten. Wie die Heiden Neptun für Wasser, Äolus für den Wind etc. hatten, so hatten die Christen die Heiligen zu ihren Abgöttern gemacht, die Schiffer St. Nikolaus, die Schuhmacher Crispin und Crispinian, die Kriegsleute und Schnapphähne St. Jürgen usw. St.

74 Richter (Hg.), Evangelische Kirchenordnungen, I 168; Schwartz, Reformation in Soest, 33.

75 Oemeken benötigte laut Ratsprotokoll vier Tage, um den Text der *Ordinanz* vollständig vorzutragen, StA Soest, Ratsprotokoll, 1532 März 13; vgl. Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 95.

76 *Ordinanz*, vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 63.

77 Vgl. oben S. 56 (Nikolaus von Dresden); S. 73 (Henricus von Kepelen) und Nikolaus von Dinkelsbühl, Dekalogerklärung, StaBi Berlin, Ms. germ. fol 1316, fol. 80[v]; Gottschalk Hollen, *Sermones dominicales super epistolas Pauli*, s.l. 1519, Sermo LXIX u. Sermo LXX. - Dieses Argument auch bei H. Bullinger, *De origine erroris in divorum ac simulacrorum cultu*, s.l. 1529, F3[v]; Bullinger sieht seine Vermutung in einem Sprichwort bestätigt: *für und für/ist an uns für und für gelanget*.

Erasmus sollte vor Armut, St. Sebastian und Rochus vor Pestilenz schützen«.[78]

Mit demselben historisch gefilterten Blick dürfte auch der Pfarrer der Petri-Gemeinde, der Tecklenburger Hofprediger Johannes Pollius, auf die Patroklus-Figur des Münsters geblickt haben. Unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Rheda (1534) veranlaßte er Graf Konrad von Tecklenburg zum Sturz des »Götzen« (*idolon*) von Lengerich, einem Wallfahrtsbild, das alljährlich eine beträchtliche Anzahl von Gläubigen anzog[79]. Die aufsehenerregende Aktion trug dem Grafen zwar den Haß der Bevölkerung ein, prangerte aber auch mit der hierfür nötigen Breitenwirkung das professionelle Zusammenspiel von geistlichem Amt und kunsthandwerklicher Illusionstechnik an. Das »schwitzende« Standbild der hl. Margaretha erwies sich als ein Exemplar jener mittelalterlichen *automata*, die durch ein verborgenes System aus Hohlräumen und Röhrchen (*artificium*) dem einfachen Volk mirakulöse Fähigkeiten vorgaukelten (*ad decipiendum vulgus*). Hamelmann fühlte sich an das Orakel von Delphi erinnert, zu dem das Volk (*populus*) nicht weniger zahlreich zusammengelaufen war (*Nam ad hoc* [Lengerich] *non aliter quam ad oraculum Delphicum concurrebatur*)[80].

Pollius faßte seine Eindrücke von den Gepflogenheiten der Gläubigen gegenüber den offiziell propagierten »Götzenbildern« der Kirche in gelehrten Humanistenversen zusammen:

> »Indem Deine herrschaftliche Macht befahl, Margarethen in ihrem Ebenbild zu stürzen/Und jenes an einem dunklen Ort zu verbergen/ Daß der Pöbel ihm fürderhin keine göttlichen Ehren mehr zuwende/ Und ein Werk aus Holz jämmerlich anrufe/Sondern dem allgegenwärtigen unermeßlichen Willen des Vaters huldige/Und lerne, innigen Herzens Gott anzurufen/Zum Betrübnis der Menschen, denen jener Koloß irdischen Gewinn gebracht hat/Und unter einer gewölbten Kuppel die empfangenen Opfergaben«.[81]

Hinter den geschliffenen Formulierungen des Soester Prädikanten schimmert

78 *Ordinanz*, vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 76.

79 Schröer, Reformation in Westfalen, I 188, der das Datum (1542) falsch angibt. Pollius veröffentlichte sein diesbezügliches Epigramm schon 1539; vgl. Hamelmann, Geschichtliche Werke, II 294, Fußnote. Freitag, Sichtbares Heil, 162 stützt sich offenbar auf die Angaben von Alois Schröer.

80 Hamelmann, Geschichtliche Werke, II 293f.

81 *Dum tua Margaridos tolli simulachra potestas/Iussit et obscuro condier illa loco./Ultra divinos illi ne impendat honores/Vulgus et e ligno flebile poscat opem./Sed colat immensi Praesentia numina patris/Discat et intento corde rogare Deum./Indolvere homines, quaestum quibus ille colossus/Attulit et gravido dona recepta tholo.* Vgl. Johannes Pollius, *De tribus monstris* ..., Marburg 1539, 43r-43v; Hamelmann, Geschichtliche Werke, II 294.

die im übrigen allen gemeinsame strategische Absicht deutlich hervor: Der Laie sollte für die reformatorische Lehre begeistert werden, indem ihm der heidnische »Ursprung« seines Tuns vor Augen geführt wurde.

Aus der Sicht der Prädikanten führte die Verordnung über kirchliche Bildaustattungen allerdings zu keinem nennenswerten Erfolg. Auch wenn die Entfernung der Patroklus-Statue ein deutliches Signal setzte, so wird weder von Aktionen in den übrigen Pfarrkirchen, noch von bilderfeindlicher Agitation berichtet. Die defensive Haltung des Rates gegenüber den Forderungen nach Erneuerung von geistlichen und sozialen Institutionen hat dazu ebenso beigetragen wie die repressive Reaktionsweise der städtischen Strafgerichtsbarkeit auf Fälle von eigenmächtigen, »provokativen« Übergriffen aus der Laienbevölkerung. Jedenfalls hat die Bestrafung ikonoklastischer Missetäter in Soest offenbar die bezweckte Abschreckung erzielt. Die Aktion des Jugendlichen Johann Klebolte, der im Sommer 1527 seine reformatorischen Ansichten unverhohlen zu Schau stellte, indem er das Kruzifix von einem öffentlichen Gebäude abriß und rief: *Bistu got, so wer dy!*, wurde mit einer strengen Maßregelung des Vaters sowie der Auflage an den Delinquenten geahndet, später eine Urfehde zu leisten[82]. Zehn Jahre später wurde ein Bürger aus Kalkar der Stadt verwiesen, weil er die Bildtafeln am Ulrichsaltar im Patroklus-Münster *gaer eyntwe geslagen* hatte[83]. Eigenmächtigkeiten des *her omnes* (Oemeken) sollten, so forderten die Prädikanten im unmittelbaren Vorfeld der Lätare-Unruhen 1533, vom Rat gestraft werden:

> *Item, dat een eerbaer raet straffen wille de veinten unde tuch, die ghelasveinsteren thobreken, die onreinicheit int munster edder up de altaren doen.*[84]

Es bleibt eine offene Frage, wie sich der Rat im Fall einer Ausweitung gemeindlicher Aktivitäten zur Beseitigung der kirchlichen Bildausstattung verhalten hätte. Demonstrative Härte, die bei der Bestrafung dreier Protagonisten des reformatorischen Lagers wenige Wochen nach den Unruhen unnachsichtig zur Anwendung kam, erscheint als wahrscheinlichste Reaktion. Ein Stillhalten beziehungsweise eine Unterstützung ikonoklastischer Maßnahmen, wie in den benachbarten Städten Einbeck (1530), Münster (1532), Lemgo (1532) oder Herford (1532) beobachtbar, ist dagegen eher auszuschließen[85].

82 StA Soest, Stadtbuch II, fol.275^{r}, 1527 August 20; siehe oben, S. 203.

83 StA Soest, Ratprotokolle LII 15, fol. 368^{v}; vgl. Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 71.

84 StA Soest XXIX 307, fol. 335; vgl. Schwartz, Reformation in Soest, 402f.; Jostes (Hg.), Daniel von Soest, 319.

85 Einbeck: vgl. H.Steenweg, Einbeck im Zeitalter der reformatorischen Bewegung, in: Geschichte der Stadt Einbeck I, Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Einbeck ^{2}1991 (127-134); Münster: vgl. Schröer, Reformation in Westfalen II 416; Warnke, Durchbrochene Geschichte, 69-75; Lemgo: vgl. W.Butterweck, Die Geschichte der lippischen Landeskirche, Schötmar 1926, 102; Schröer, a.a.O., II 350; Herford: vgl.

Jedenfalls zeigt sich der Soester Rat, ebenso wie die Geistlichen - reformierte und altgläubige - zu keinem Zeitpunkt an einer grundsätzlichen Debatte über die Bilderfrage interessiert, obschon sie mehrfach Anlaß für Konflikte geliefert hatte oder zumindest in diesem Sinn instrumentalisiert worden war.

Fassen wir kurz zusammen: Einen Bildersturm in Form einer kollektiven Aktion, die die Entfernung der gesamten Bildausstattung eines Sakralraums anvisiert, hat es in Soest nicht gegeben. Die ikonoklastischen Aktivitäten beschränken sich auf Einzelfälle, die offenbar ohne Resonanz blieben und nur in einem Punkt unmittelbar mit dem dominanten innerstädtischen Konfliktherd um die Einführung der Reformation in Berührung kommen: im Augenblick der Entfernung der Patroklus-Statue während der Lätare-Unruhen 1533. Die reformierten Prädikanten kommen als Initiatoren der Aktion nicht in Betracht, der Impuls geht aus den Reihen der Akteure, der Schützenbruderschaft Patrokli, selbst hervor. Gleichwohl gibt es zahlreiche Anhaltspunkte, die den Fall in den übergreifenden Kontext des reformatorischen Bilderstreits einbinden. Schon die damaligen Stiftskanoniker versuchten, das Vorgehen der Bürger als »Bilderstürmerei« zu diffamieren. Der Fall des jugendlichen Ikonoklasten Klebolte zeigt, daß der diskursive Zusammenhang von Begriffen wie Idolatrie, Ikonoklasmus und Reformation schon Jahre vorher Teilen der Bevölkerung geläufig war. Insofern läßt sich die symbolische Aktion der Schützen durchaus in die Reihe ikonklastischer Aktivitäten einfügen: als demonstrativer Akt der Gemeinde, der gegen die »heidnischen« Traditionen der christlichen Kultpraxis gerichtet wird.

Der Ausgang der Bilderkontroverse in Soest zeigt darüberhinaus auch, daß die Erklärung für die vergleichsweise geringen ikonoklastischen Aktivitäten im Norden nicht mit dem Nachweis spezifischer lutherischer Glaubenssätze oder dem Hinweis auf die früh einsetzende protestantische Bildersturm-Polemik erbracht werden kann; ein sondierender Blick auf zeitgenössische Formen des Bildgebrauchs, die Berücksichtigung gruppen- und standesspezifischer Wahrnehmungsweisen von gemalten, geschnitzten oder graphischen Darstellungsobjekten scheint die Komplexität der Problematik doch wesentlich stärker zu durchdringen. Verglichen mit der Situation in Wittenberg sind beispielsweise die Rezeptionsgewohnheiten des Soester Publikums in weitaus geringerem Grad von Visualisierungsstrategien der reformatorischen »Propaganda« geprägt, obschon auch hier ein bedeutender Kleinmeister der Kupferstichproduktion tätig ist. Aldegrever ist es allerdings nie gelungen, seine graphischen Fähigkeiten in ein vergleichbares Projekt, das

A. Cohausz, Anmerkungen zum Herforder Bildersturm des Jahres 1532, in: P.W.Scheele(Hg.), Paderbornensis Ecclesia. Festschrift für Lorenz Kardinal Jaeger zum 80. Geburtstag, München 1972, 213; L. Hölscher Reformationsgeschichte der Stadt Herford, Gütersloh 1888, 25ff.

gewerbliche Massenproduktion mit reformatorischer Polemik verschränkt, einzubringen[86]. Ihm fehlte offenbar die Diversifikationsfähigkeit der Cranach-Werkstatt, die - je nach Publikum - mit unterschiedlichen Themen, ikonographischen Programmen und wirksamen Bildträgern aufwarten konnte.

3. *Hildesheim: Ein »verordneter« Bildersturm*

Die reformatorische Neugestaltung der Kloster- und Pfarrkirchen in Hildesheim(1543) markiert mit den etwa zeitgleichen Vorgängen in Wesel(1542) und in der Umgebung von Braunschweig(1542) den Ausklang der zweiten Welle ikonoklastischer Aktivitäten in den Städten des niederdeutschen und des östlichen Hanseraums. Die vom Rat veranlaßte systematische Aneignung von Besitzrechten und umfangreichen Teilen der liturgischen Ausstattung aus den Händen des altgläubigen Klerus und der Ordensgeistlichen folgte unmittelbar auf den »verspäteten« Durchbruch der reformatorischen Bewegung, der von unterschwelligen sozialen und religiösen Konflikten innerhalb der Bürgerschaft gekennzeichnet war. Abgesehen von dem schon ausführlich erörterten ikonoklastischen Mummenschanz während der Fastnachtstage 1543[87] blieben diese Vorgänge bisher unbeachtet, offensichtlich aufgrund ihres unspektakulären Ablaufs, der unter der Aufsicht von Ratsverordneten sozusagen hinter verschlossenen Türen vonstatten ging. Die ausgeprägten Traditionslinien einer lokalen Geschichtsschreibung, deren borussischer Eifer neuerdings zu kritischer Distanz, aber auch wieder zu »fachlichem Respekt« zu nötigen scheint, mögen diese Entwicklung mit begünstigt haben. Jedenfalls bleibt die Frage nach der Konsolidierung des reformatorischen Bekenntnisses in der städtischen Gesellschaft im jüngsten Beitrag zur Geschichte der Hildesheimer Reformation ebenfalls unberücksichtigt[88].

Auf den ersten Blick stellen sich die gewalttätigen Übergriffe auf die Bildausstattungen von Pfarr- und Klosterkirchen als impulsive und affektgeleitete Reaktionen einiger Bürger dar, die mit der Visitation der Sakralgebäude beauftragt worden waren. Diesen Eindruck ruft beispielsweise der Bericht

86 Heinrich Aldegrevers graphisches Werkkorpus in: W.L.Strauss (Hg.), The Illustrated Bartsch, New York 1978ff.

87 Siehe oben S. 213ff.

88 H.A. Lüntzel, Die Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses von Seiten der Stadt Hildesheim, Hildesheim 1842; K. Kayser, Die Einführung der Reformation in der Stadt Hildesheim, Hildesheim 1883; A. Bertram, Geschichte des Bistums Hildesheim, Hildesheim 1916, II 99-177; J. Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim, Hildesheim 1922, I 288-358; Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VII.2.2.1, 755-766 u. 792-828; T. Klingebiel, Die Hildesheimer Reformation des Jahres 1542 und die Stadtgeschichte: Eine Ortsbestimmung, in: Hildesheimer Jahrbuch 63(1992)59-84.

eines anonymen Hildesheimer Konventualen hervor, der seine detaillierte Auflistung der Konfiskationen von Kirchenbesitz und Beschneidung von Rechtsansprüchen mit entsprechend wohldosierten, polemisch zugespitzten Anekdoten würzte. Während der Arbeiten zur Umgestaltung der Neustädter Lamberti-Kirche (1543) kam es zu einem Zwischenfall. Als die Reformer zwei vor dem Chor *in der Höhe* befindlichen Bildnisse Marias und Johannes abnehmen wollen, hat ein Zimmermann, der sich hierzu *mit schmäligen Worten gebrauchen laßen, darauf auch die Leiter angesetzet und unter dem Marien Bild, selbiges loßzubrechen, einen höltzern Keil geschlagen, ist Er in solcher Arbeit herunter gefallen, beyde beine zerbrochen, und den hals abgestürtzet.* Aus der Sicht unseres Beobachters die gerechte Strafe für den »Stürmer«[89].

Ähnliche Vorwürfe, in sakrilegischer und frevelhafter Weise mit Kirchengut verfahren zu sein, werden auch in den Eingaben des Hildesheimer Bischofs Valentin von Teteleben (1537-1551) immer wieder erhoben[90]. Dagegen beteuert der Rat in seiner Stellungnahme gegenüber dem Reichstag, nur einige *Winkelaltaria* aus »Platzgründen« und Bilder, vor denen man *abgöttisches Vertrauen und Unglauben vermerkt*, beseitigt zu haben[91]. Aus den Aufzeichnungen anderer betroffener Kloster- und Pfarrgeistlichen wissen wir, daß diesen Maßnahmen in den Jahren 1542 beziehungsweise 1543 mit Ausnahme des Dombezirks nahezu alle Kirchen der Alt- und Neustadt unterzogen wurden. Besondere Anziehungskraft übten dabei die Stadtkirche St. Andreas und die Klosterbasilika St. Michael aus, die vor der Reformation über den bedeutendsten Stiftungsbesitz der Hildesheimer Kirchen verfüg-

89 StA Hildesheim, Best.50, Hs.174a. *Kurtzer Bericht welcher Gestalt beyde Städte Hldesheim bey Einführung des Lutherthums die Catholische Stiffts= Closter= und Pfarr=kirchen occupiret, Theils spoliiret auch theils niedergerißen, auch was sie weiter für gewalt und Thätlichkeiten dabey verübt, anbey an der Geistlichkeit und deren Frey= und Gerechtigkeiten haab und Gütern gethan.* Der Bericht wurde nicht lange nach 1624 verfaßt und stammt möglicherweise aus der Hand Johannes Jackes (1614-68), der zu dieser Zeit Abt des Michaelis-Klosters war. Es handelt sich um eine ausführliche Zusammenstellung der Konfiskationen und Zerstörungen an ursprünglich kirchlichem und klösterlichem Besitz, der zum Teil auf städtischen Archivalien (Verzeichnisse der Kastenherren), zum Teil auf entsprechenden Berichten (*designatio*) der betroffenen Einrichtungen beruht. Zu Johannes Jacke, vgl. Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen (Aust.Kat.), Hildesheim 1993, II 524ff. Gebauer, Geschichte der Stadt Hildesheim (332), erwähnt den Zwischenfall, verschweigt allerdings seine Quelle.

90 StA Hildesheim, Best. 100, Abt.132, 24 (Korrespondenzen und Aktenstücke betreffend die Einführung der Reformation in Stift und Stadt Hildesheim); ebd. 31 (Kaiserliche Mandate an den Rath, Eingaben, Korrespondenzen mit dem Reichskammergericht); ebd. 36 (Korrespondenz zwischen Bischof Valentin und dem Rath wegen der Religionssachen).

91 StA Hildesheim Best. 100, Abt. 132, 31.

ten[92]. Im November 1542, im unmittelbaren Vorfeld der Patroziniumsprozession (20.11.), wurden in der Benediktinerkirche, der Grablege des hl. Bernward, zwei *groven belde* des Heiligen und des Kirchenpatrons Michael entfernt[93]. Einige Wochen zuvor hatte Johannes Bugenhagen in St. Andreas, wo ebenfalls alle Nebenaltäre und Bildwerke beseitigt worden waren, erstmals gepredigt[94]. Der Auftritt des damals bereits überregional bekannten Reformators trug alle Anzeichen einer programmatischen Aufbruchstimmung. Von Seiten des Rates war der Stiftsdechant der Kirche, der Domherr Burchard von Oberg, angewiesen worden, die Eucharistie, den *Balaam* der »Papisten«, und das Chrisam aus dem Gebäude zu entfernen[95]. Der kleine Zug

92 StA Hildesheim, Best. 50, Hs.174a. In der Handschrift sind Verlustangaben für folgende Klöster bzw. Kirchen enthalten: Benediktinerkloster St. Michael, inklusive ehemalige Pfarrkirche St. Lamberti, Klosterbasilika und Hospital S. Bernward; Benediktinerkloster St. Godehard und Pfarrkirche St. Nikolai; Stiftskirche Heilig Kreuz; Stadtparrkirche St. Andreas; ehemalige Marienkapelle bei St. Andreas; ehemalige Pfarrkirche St. Johannes; Kapelle Maria-Magdalena im Schüßelkorb; Dominikanerkloster u. Klosterkirche St. Paulus; Barfüßerkloster u. Kirche St. Martin; ehemaliges Kloster »Fratrum Hieronimi'; Augustinerinnenkloster Beat.Maria Magdalena; Pfarrkirche St. Georg; Pfarrkirche St. Jacobus; Pfarrkirche St. Lambertus/Neustadt; Bruderhaus St. Alexius; Kartäuser-Kloster; ehemalige Kapellen St. Cyriakus u. St Panthaleonis. Über die Ausstattung der einzelnen Sakralbauten am Ende des 19. Jahrhunderts unterrichten: Die Kunstdenkmale der Stadt Hildesheim. Kirchliche Bauten (= Kunstdenkmälerinventare Niedersachsens, 25) Osnabrück [2]1979. - Zur Benediktinerbasilika St. Michael speziell: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen (Aust.-Kat.), Hildesheim 1993, I 355-406 u. II 519-590.

93 StA Hildesheim, Best. 100, Abt.132, 24: Brief des Domdechanten Ludolf von Veltheim, 1542 Nov 21, fol. 133ssq. Außer den beiden Bildern wurde *dat graff Sancte Bernwardi van allen opper des wasses spoliiret;* anschließen begab man sich zum Hochgrab eines Abtes: *dat graff moste vp, alse dat geopent, vnnde in se eynen abt liggende in sinen cleyde gans ansenlichen vnuersert an clydern dar inne begraven /: aver de kelche nicht :/ alse auch aus roggenden vnde de lucht begryff, vil de Corpor alse asche van eyn ander, wart dat graff geliche der erde gemaket*, ebd. 143[v]. Hierzu auch: StA Hildesheim, Best. 50, Hs 174a. - Noch zwei Jahre zuvor hatte sich der Rat an der Prozession mit dem Schrein Bernwards beteiligt, vgl. Bünz, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, I 427.

94 StA Hildesheim, Best.50, Hs 174a u. StA Hildesheim, Best.100, Abt.132, 24: Brief Veltheim 1542 Sept 24, fol. 146[v]: *Vnde hefft pomeranus den freidach primo die mensis september den ersten sermon gedan in ecclesia sancte andree, dar sunt vele lude hen gegan.* vgl. Lüntzel, Annahme, 47f.; Gebauer, Geschichte der Stadt, I 324; Bertram, Geschichte des Bisthums. II 123.

95 StA Hildesheim, Best.100, Abt.132, 24: ebd. fol. 146[r]. *Hebben de predikanten tom ersten mal so vel angerichtet, dat de Borgermeyster den deken tho sunte Andreas anseggen lest, dat he dat hochwerdige hellige Sacramente vthe sunte Andreas kercken bringen scholde.* Bugenhagen *der slawe man* sagte wohl wörtlich, er wolle, falls der *Balaam der papisten* nicht beseitigt werde, ihn mit »Füßen treten«. Diese Äußerung wird in der Korrespondenz des Bischofs mit der Stadt und dem Reichskammergericht ständig zitiert. Vgl.

altgläubiger Kleriker, der sich daraufhin mit den Sakramenten auf den Weg zur Domkirche machte, ließ die religiöse Überlegenheit der reformatorischen Partei offen zutage treten: *vnde hefft der herr Jesus geliche als in kintlichen seinen jaren vor herodes in egypten myt syner benedieden moder vor sinen vyende geflohen, So och itzunt vor sinen vorvolgern uthe sinem huse to siner benedieden moder in ore huß geflohen dar noch itzunt tor stede,* schrieb der Hildesheimer Domdechant betroffen an seinen Bischof[96].

Das Vorgehen des Rates und der mit der Kirchenvisitation betrauten »Kastenherren« gibt eine Taktik zu erkennen, wie wir sie auch schon anderenorts beobachten konnten. Um unkontrollierte »Bilderstürmerei« oder gar Aufruhr zu vermeiden ergriff der Hildesheimer Rat die Initiative, bestimmte eine obrigkeitliche Visitationskommission und setzte den Zeitpunkt für die praktischen Maßnahmen zur kirchlichen Erneuerung fest. Gleichzeitig erließ er ein Mandat, daß verbale und tätliche Angriffe gegen Geistliche sowie die gewaltsame Beschädigung der Kirchen unter Strafe stellte[97]. Im Auftrag von Bürgergemeinde und Rat erstellten die von Braunschweig nach Hildesheim beorderten Reformatoren Corvinus und Bugenhagen eine Kirchenordnung, die im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den bisher praktizierten »papistischen« Zeremonien auch die Bilderfrage erörtert[98].

Wie wir sahen, vertritt der Artikel *Van den belden* jedoch keineswegs bilderfeindliche Positionen, sondern beruft sich sogar auf traditionelle theologische Lehrsätze. Um die Notwendigkeit obrigkeitlicher Reglementierung zu legitimieren, wird vor allem auf das Gefährdungspotential durch ungestüme Übergriffe religiöser Eiferer hingewiesen. Beide Verfasser wenden sich zwar entschieden gegen die Auffassung, daß es *sünde were, belde to*

etwa die Supplik an den Reichstag 1543, ebd. fol. 112v. Außerdem hatte man zuvor das *dop water vthe der dope gegeven*. Zu diesen Vorgängen siehe auch: Bertram, Geschichte des Bisthums, II 122f. u. Euling(Hg.), Oldecop, 222.

96 StA Hildesheim, Best.100, Abt.132, 24, fol.146v. - Zu der Konkurrenz um die wechselseitige Herausforderung beziehungsweise Behauptung der Domimmunität vgl. T. Klingebiel, Stadtgemeinde und Domimmunität in Hildesheim vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: K.B. Kruse (Hg.), Küche, Keller, Kemenate. Alltagsleben auf dem Domhof um 1600, Hildesheim 1990, 20-37.

97 StA Hildesheim, Best.100, 132, 26. In dem Mandat teilen Rat, Alter Rat, 24er-Ausschuß und Gemeinde den Beschluß mit, *datt eyn ider sick ahn keymande van den geistlicken, papen, monnicken und nunen noch mit worden edder warken to vorgrippen, antoropen edder to besmehen understan, sundern genzlicken entholden schullen* [...] *Ock sust in den kercken alle, bynnen und vor Hildensen gelegen, keinerleye trobreken, toslaen edder wechtonemende* [...] *Und we over datt sick myt jennigerleye unschiklichkeit in andere gestalt beflytigede, des befunden und ahn den radt gelanget, schal also gestraffet werden, dat eyn ander schal daran gedenken.*

98 T. Hoppe, Johann Bugenhagen und seine Kirchenordnungen, in: Alt-Hildesheim 10(1930)3-7; Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VII.2.1, 801ff.

hebben, alse de belderstörmer vörgeven. Mit gleichem Nachdruck kämpften sie aber gegen den Verbleib solcher Bilder *dar me vor kneet, bedet, hülpe söcht, lichte ansticket unde süs affgöderye drivet* - kurz, jener »Götzen«, die die Stiftungsfreudigkeit des Laienpublikums besonders anregten. Ist es denn nötig, lautet die suggestive Frage am Ende des Artikels, solchen *blöcken* göttliche Ehre entgegenzubringen? Für deren Entfernung (*wechdon*) habe jedoch die zuständige Obrigkeit und nicht der gemeine Mann zu sorgen[99].

Das angedeutete Szenario eines unkalkulierbaren ikonoklastischen Eifers der Hildesheimer Bürger deckt sich weitestgehend mit dem Urteil der lokalen Reformationsforschung. Ungebärdige »Zerstörungswut«, aggressiver Antiklerikalismus oder religionspolitisch radikalisierte Auffassungen werden für die Übergriffe aus dem reformatorischen Lager verantwortlich gemacht[100]. Und in der Tat legt der Vergleich mit zeitlich parallelen Vorgängen in anderen Städten die Folgerung nahe, daß das Bilderstürmen zwanzig Jahre nach Wittenberg zu einer gefürchteten und vielfach beschworenen Begleiterscheinung reformatorischer Politik geworden war. So drangen im August 1542 Bürger aus dem benachbarten Braunschweig in das nahegelegene Kloster Steterburg ein, zerstörten die in der Kirche befindlichen Altäre, anschließend Taufstein, Chor sowie die Orgel und zerschlugen beziehungsweise besudelten die darin befindliche Bildausstattung[101]. In Gandersheim(1543) schuf die reformatorische Partei ebenfalls vollendete Tatsachen: Nonnen und Domherren des dortigen Stifts klagten, *sie vernichten alle Crucifix, bilder der Heylgen und anders gemelter unser Stiftskirchen*. Siebzehn Altäre seinen *genzlich niddergerissen*, die darin befindlichen Reliquien unter die Füße geworfen und Schimpf und Spott damit getrieben worden[102]. Auch in We-

99 Wie schon erwähnt unterscheiden die Verfasser plastische Darstellungen der Heiligen und Aposteln (*blöcke*) von *malwerken, dar* [man] *ware historien süt gemalet*. Sehling, Evangelische Kirchenordnungen VII.2.1., 864. Siehe hierzu außerdem oben, S. 209f.

100 Gebauer, Geschichte, I 332; Lüntzel, Die Annahme des evangelischen Glaubensbekanntnisses, 76f.; Bertram, Geschichte des Bistums, 124ff (»tumultarisch vorgehende Stürmer«).

101 So lauten zumindest die Anschuldigungen in der kaiserlichen Vorladung. Vgl. Braunschweiger Historische Händeln, Bd. I 483ff.; F. Koldewey, Die Reformation des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel unter dem Regimente des Schmalkaldischen Bundes, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen 1868, 336; M. Wandersleb, Luthertum und Bilderfrage im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert, in: ZsGesNiedKigesch 67(1969)31ff. - Vgl. hierzu auch die Schreiben Bischof Valentins an die schmalkaldischen Fürsten, in: StA Hildesheim, Best. 100, Abt. 132, 24, *Abschrifft des findtbreiffs vnd absagung des herzogen von Sachsen vnde des Landgraven zu hessen* und *Acta seu articuli super quibus ... an Landgraven zu Hessen*.

102 StaatsA Wolfenbüttel, L Alt, Abt. 19, Fb.1, V, 1; vgl. Wandersleb, Luthertum und Bilderfrage, II 34; Koldewey, Reformation des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel, 297. - 1550 überfielen die Braunschweiger Bürger das Kloster erneut. Wiederum

sel(1542) konnte der Rat der Stadt nur noch sein Mißfallen bekunden, nachdem der dortige Prädikant Gysberg von Neukirchen das Kultbild des hl. Antonius hatte öffentlich verbrennen lassen, um die Auseinandersetzung mit der altgläubigen Partei zu beenden[103]. Allerdings beschränkten sich bekanntlich weder Braunschweiger noch Hildesheimer Bürger ausschließlich auf Bilder - selbst wenn man in Rechnung stellt, daß der Begriff gelegentlich recht weit gefaßt wurde. Liturgische Ausstattungselemente, priesterliche Gewandung, Glocken und Kupferdächer, kurz gesagt, das gesamte materielle Besitztum von Stiften und Klöstern, wurde hier wie dort von »bilderstürmenden« Reformern entwendet[104]. Jedes noch so bereitwillige Entgegenkommen gerichtlicher Instanzen gegenüber ikonoklastischen Eiferern wurde damit brüskiert. Bildersturm und Kirchraub schienen in diesem Fall nahtlos und aus heutiger Sicht untrennbar ineinander überzugehen.

Inwiefern die Befürchtungen der Hildesheimer Obrigkeit und die entsprechenden Mutmaßungen der Lokalforschung berechtigt waren, läßt sich erst bei näherer Betrachtung beurteilen. Nach allem was wir wissen, ist die Bilderfrage zunächst weder in theologischer noch praktischer Hinsicht ein bevorzugter Gegenstand der innerstädtischen religiösen Auseinandersetzungen gewesen. Bilderfeindliche Aktionen, wie sie im Vorfeld reformatorischer Bewegungen häufig anzutreffen sind, tauchen in den Rats- und Gerichtsakten der 20er und 30er Jahre nicht auf. Die seit 1525 von Domherren und Ratsangehörigen gemeinsam geführten Untersuchungen hatten sich in erster Linie mit »ketzerischen« Prädikanten, renitenten Sängern lutherischer Kirchenlieder und dem illegalen Vertrieb reformatorischer Flugschriften zu befassen[105]. Erst nachdem im Juli 1542 ein Reformationsausschuß (»Verord-

wurden große Teile des Klosterbesitzes scheinbar aus Gründen konfessioneller Animositäten zerstört und unbrauchbar gemacht; als besondere Freveltat erwähnt das diesbezügliche kaiserliche Mandat an die Braunschweiger: *das große Kruzifix in der Kirche abgenommen, demselben den Kopf abgehauen und solches bei einem Arm an einen Baum aufgehängt*. Vgl. Hermann Langerfeldt, Die Verheerung im Kloster Riddagshausen, Braunschweig 1887, 8f.

103 Stempel, Reformation in Wesel, 120.

104 Angebliche »Leichenschändungen«, von denen in diesem Zusammenhang ebenfalls berichtet wird, insbesondere an Gräbern geistlicher oder weltlicher Großen, folgen wohl demselben Antrieb. So bei den Augustinerinnen in Steterburg, wo die halb verwesten Leichen der Herzogin Maria von Braunschweig-Wolfenbüttel und ihrer Tochter Maria aus den Gräbern »gerissen« wurden; vgl. Koldewey, Reformation in Braunschweig-Wolfenbüttel, 296. Zu erinnern ist an dieser Stelle auch die gewaltsame Öffnung des Hochgrabes in der Hildesheimer Michaelis-Basilika; siehe oben Anm. 93 u. Zeller, Kunstdenkmale, 198.

105 R. Doebner (Hg.), Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, VIII 593f. (Ratserlaß 1526 Jan 12); ebd., VIII 626 (Ratserlaß 1528 April 13); ebd. VIII 627 (Ratserlaß 1528 Juli 3); ebd. VIII 650f. (Ratserlaß 1530 November 26); ebd., VIII 651 (Ratserlaß 1530 Dez 5); ebd. VIII 655 (Ratserlaß 1531 Mai 30); ebd., VIII 656f. (Ratserlaß 1531 Juni 28).

nete der Religionssachen«) gebildet worden war, der die notwendigen Schritte zur religiösen Erneuerung koordinieren sollte, kam es zu ikonoklastischen Delikten. Spontane »Entgleisungen« einzelner Bürger blieben aber auch jetzt eher eine Seltenheit. Abgesehen von dem provokativen Auftritt des Halbwüchsigen Sanders Bruns, der ein schimpfliches Spiel mit den Köpfen zweier Apostelstatuen trieb, wurde ein weiterer, nicht minder schmachvoller Angriff auf ein hölzernes Kruzifix am Kloster der Barfüßer-Mönche bekannt. Peinlich berührt wechselte Bischof Valentin in die Kanzleisprache, als er die kaiserlichen Kommissare von dem Vorfall unterrichtete: *yamands* habe an einer *geschnitzt bildung vnsers seligmachers pildnis angesicht stercore humano oblineret vnnd zugeschmieret*[106].

Erst mit der Anwesenheit der prominenten Reformer Bugenhagen, Corvinus und Heinrich Winkel wurde die religiöse Bilderkontroverse auch in Hildesheim akut. Die beiden demonstrativen, unter obrigkeitlicher Kontrolle vollzogenen Bildentfernungen in den Kirchen St. Andreas und St. Michael waren ein wesentlicher Bestandteil des umfassenden Reformprogramms, mit dem die Theologen die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse durchzusetzen und zu konsolidieren dachten. Ähnlich wie in Goslar(1528) und in Braunschweig(1528) sollten auch in Hildesheim die »Verordneten der Religionssachen« die Realisierung des Programms garantieren[107]. Die Reformer standen dabei unter doppeltem Zugzwang: Einerseits eines der letzten Refugien des alten Glaubens im niedersächsischen Raum dauerhaft auszuschalten, andererseits die Arbeit der lokalen Visitationskommission mit derjenigen des übergeordneten Ausschusses, der - übrigens ebenfalls unter der Leitung von Bugenhagen und Corvinus - zur gleichen Zeit das Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel visitierte, zu koordinieren[108].

Drei Gesichtspunkte bestimmten fortan die Handlungsoptionen von Rat, Reformationsausschuß (»Kistenherren«) Prädikanten und romtreuem Klerus: das Ringen um die politische Durchsetzung aller einzelnen Elemente der Kirchenordnung, um die finanzielle Absicherung des personellen und

Hierzu auch: Bertram, Geschichte des Bisthums, II 99-104.

106 StA Hildesheim, Best. 100, Abt. 132, 24, *Secunda supplicatio ad regem et commissarius Imperialis super blasphemijs et impietatibus civium Hildesemen Epi. Hild...*[1543]. Vgl. auch Bertram, Geschichte des Bisthums, 142. Zu dem Fall Bruns siehe oben S. 208f. und Euling(Hg.), Oldecop, 284f.

107 Zu den Vorgängen in Goslar (1528) vgl. Hölscher, Die Geschichte der Reformation in Goslar nach dem Berichte der Akten im städtischen Archive, Hannover/Leipzig 1902, 58ff; sowie die Darstellung, die Corvinus selber gibt: ders., *Wahrhafftig bericht/Das das wort Gotts/ohn tumult/ohn schwermerey zu Goslar vnd Braunschweigk gepredigt wird*, o.O. 1529, CIV^{v}-D. - Zu Braunschweig(1528) vgl. Spiess, Geschichte der Stadt Braunschweig I 62; M.Wandersleb, Luthertum und Bilderfrage, 67(1969)25; K.Jürgens, Die Reformation in der Stadt Braunschweig, 48f. und siehe oben S. 201.

108 Koldewey, Die Reformation des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel, 260ff.

institutionellen Gefüges der reformierten Gemeinden sowie um die zukünftige Reglementierung beziehungsweise Kontrolle des religiösen Zusammenlebens. Ebenso wie auf der Landesebene spielte dabei auch im städtischen Raum die Restitution der Kriegskosten des Schmalkaldischen Bundes eine belastende Rolle. Inwiefern die in keiner Hinsicht erfreuliche Alternative, entweder als altgläubiger Feind oder als willkommener neuer Bundesgenosse zur Kasse gebeten zu werden, schon die dramatische Entscheidung des Hildesheimer Rates zur Einführung der Reformation beeinflußt hatte, ist eine bislang unbeantwortete Frage[109]. Jedenfalls hat der äußere wirtschaftliche Druck, gemeinsam mit dem beginnenden konfessionellen Konformitätsdruck, den Spielraum des Reformationsausschusses in der Folgezeit erheblich eingeengt. Bugenhagens Reformkonzept, das auf Erfahrungen einer von genossenschaftlichen Traditionen getragenen und geprägten Reformationsbewegung in Braunschweig(1528) basierte, war der Situation in Hildesheim kaum angemessen und trug ebenfalls zu Konfrontationen bei.

Die Warnung der Prädikanten vor bilderstürmerischen Tumulten schien sich in der karnevalesken Drohgebärde der Schneidergilde am Fastnachtsabend 1543 zu bestätigen. Jedenfalls wurde sie von allen Seiten als plötzlicher Ausbruch verbreiteter bilderfeindlicher Aggressionen in der Hildesheimer Bevölkerung registriert und entsprechend kritisiert[110]. Aus heutiger Sicht wird man den Zwischenfall als eine Art Stegreifkomödie anzusehen haben, die die situationsgebundene Öffentlichkeit traditioneller Fastnachtsspiele - wie so häufig in der Reformationszeit - auch hier zur Bühne für die Überzeugungen und Zielsetzungen der reformatorischen Anhängerschaft

109 Gebauer, Geschichte der Stadt, I 330f.; Lüntzel, Die Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses, 49 u. 55.; Bertram, Geschichte des Bisthums, II 126ff. Unberücksichtigt blieb bisher, daß am Tag der Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses in Hildesheim (27. Aug. 1542) alle Landstände, Adel und Städte nach Braunschweig zur Erbhuldigung der schmalkadischen Fürsten zitiert worden waren; vgl. Koldewey, Die Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel, 259f.

110 StA Hildesheim, Best.100, Abt.132, 24: *Blasphemi impii et abominabiles ludi Carnisprivia-les...* [1543]. Der Bischof wies in seinem Bericht ausdrücklich darauf hin, daß die Kramerzunft das Spiel der Schneider *nicht zulassen und ihre Buberei und Gotteslästerung nicht leiden wollen, sondern haben sie abgewiesen*. König Ferdinand protestierte 1543 im Namen seines Bruders bei den schmalkadischen Fürsten gegen deren Einflußnahme auf konfessionelle Fragen in Hildesheim. Er machte sie u.a. dafür verantwortlich, daß *bemelthe burger und underthanen zw hildesheim nit allein vnderstanden von ihrer ordentlichen obrigkeiten abschwaiff zumachen, sonder haben in nechst vergangener vassnacht mit entunehrung schimpf spott, schmach, vnnd verachtung der gottlichen pildnuß, vnnd sonst in ander mehrer wege solich ergerlich frevenlich vnnd goteslesterlich handlungen gevebt vnnd begangen, dergleichen biß anhero von vngleubigen nit viell ergerlicher oder beschwerlicher gehort worden, gesweigen das die im Reich theutscher Nation durch die Christgleubigen begangen werden sollen*, ebd.

umfunktionierte[111]. Insofern lieferten die Reformer mit ihrer noch ungedruckten Kirchenordnung(1544) zugleich das Drehbuch für ein mit hintergründiger Komik inszeniertes ikonoklastisches Spektakel.

Die Einschätzung, daß eine einschneidende Veränderung des bisher geübten religiösen Kultes bei der Laienbevölkerung unbeabsichtigte Folgewirkungen auslösen könne, wurde auch von anderen reformatorischen Theologen geteilt. Martin Bucer, der sich mit ähnlich kritischen beziehungsweise »stürmischen« Reaktionen seiner Straßburger Mitbürger auseinanderzusetzen hatte, vertrat zwar eine rigoros bilderfeindliche Position[112]. Im Hinblick auf ihre praktische Umsetzung äußerte er sich jedoch ebenfalls auffällig zurückhaltend:

> *Es ist auch in sollichem abthuon/wie in allen Christlichen Werken/das mit allem fleiß zu uerhuetten/das vnser guott werck von nieman billich gelestert werde/Und wer da etwas tratzlich vnnd wider lieb handlete/der sündigt souil schwerer/souil er an einem heilgen werck seinen muotwil begieng/were auch des von einer Oberkeit zu straffen. Dabei sol aber auch nit so bald für einen muotwilligen tratz vffgenommen werden/ob nit so seufferlich mit den unenpfindlichen Bildern gehandlet würde/als ob sie entpfindliche menschen weren. Dann wo man sie nach exempeln der heiligen schrifft abthuon wil/welchs die beste weiß were/mueßte man sie gantz zerbrechen vnnd zermalmen/das sie zuo solchem gotlosen brauch/wie vor/nimmer meer gebraucht werden kondten/An dem nit so hoch der menschen kunstreich werck sollte angesehen werden.*[113]

111 Siehe oben S. 213ff. - R. Scribner, Reformation, Karneval und die »verkehrte Welt«, in: R. van Dülmen/N. Schindler (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags, Ffm. 1984, 117-152; N. Schindler, Karneval, Kirche und die verkehrte Welt, in: Jb.f.Vk. NF 7(1984)9-57. Zur äußeren Dramaturgie und zur Funktion des Fastnachtsspiels in der frühen Neuzeit: H. Bastian, Mummenschanz, Ffm. 1983, 11-18. Zahlreiche anschauliche Beispiele, in welcher Weise »geistliche Spiele« in der Reformationszeit parodistisch konterkariert wurden in: B. Neumann, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, München/Zürich 1987; vgl. auch: Michalski, Phänomen Bildersturm, 100.

112 Eire, War against the idols, 89-94; Christensen, Patterns of Iconoclasm in the early Reformation, 107-119; Feld, Ikonoklasmus des Westens, 128-130; R. Bornert, La Réforme Protestante du Culte à Strasbourg au XVIe siècle (1523-1598) (= Studies in Medieval and Reformation Thought, 28) Leiden 1981; F. Rapp, Réformes et réformation à Strasbourg: Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525), Paris 1974.

113 Martin Bucer, *Das einigerlei Bild bei den Gotglaeubigen/an orten da sie verehrt/nit mögen geduldet werden*, Straßburg 1530, CIIIr. Eine lateinische Ausgabe der Flugschrift gehörte zum Bestand der ehemaligen Bibliothek der St. Andreas-Kirche, Hildesheim. Dort befand sie sich vermutlich schon als Justus Isermann Superintendent von Hildesheim war (1543-1551). Bucers Text ist Bestandteil einer Sammelhanschrift, die außerdem Briefe und Bibelkommentare von Oekolampad und Zwingli enthält; vgl. StA Hil-

Genau diese polarisierende Wirkung scheinen aber die Maßnahmen der Hildesheimer Reformatoren und des von ihnen instruierten Ausschusses ausgelöst zu haben. So war es keineswegs allein die widerrechtliche Aneignung von Kloster- und Kirchenbesitz durch den Hildesheimer Rat, die Bischof Valentin zu seinen zahlreichen Klageschriften an das Reichskammergericht und an den Kaiser veranlaßte. Besonders ausführlich ging der Kirchenfürst auf Religionsdelikte ein (*frevell, gottslesterung vnd muttwill*), derer sich Rat und Kistenherrn aus seiner Sicht schuldig gemacht hatten[114]. Die wiederholten antiklerikalen Ausschreitungen, insbesondere mehrere von der Bevölkerung veranstaltete Spottprozessionen und das provokative Verhalten führender Köpfe der reformatorischen Bewegung irritierte offensichtlich auch die Fürsten des schmalkaldischen Bündnisses. Unmittelbar im Anschluß an die ikonoklastische Aktion am Fastnachtstag 1543 forderten die Räte des sächsischen Kurfürsten eine Stellungnahme des Hildesheimer Rates zu diesen Vorgängen[115]. Wie schon in seinem Schreiben an das Reichskammergericht bestätigte der Rat, daß es zu einigen Ordnungswidrigkeiten gekommen sei, stellte den Bilderfrevel seinerseits jedoch als Produkt »papistischer« Legendenbildung dar[116].

Folgen wir den Aufzeichnungen der betroffenen Stifte und Klöster, so verlief die Bildentfernung durch die Verordneten des Rates in einer durch äußeren Druck und wechselseitige Animositäten bestimmten Atmosphäre. Die von beiden Seiten befürchteten unkontrollierbaren ikonoklastischen Tumulte ließen dabei keinen Spielraum für demonstrative Bilderfrevel oder »Götzenverbrennungen«, wie sie anderenorts praktiziert wurden. So kam es zwar gelegentlich zu verbalen Auseinandersetzungen (u.a. wird der Mönchshabit als *pharisäisch-betruiglich und teuflisch Kleid* bezeichnet); Sakramente und Heiltümer - das eigentliche Zentrum aller »papistischen« Mißbräuche - scheinen aber in keinem Fall das Augenmerk der Visitatoren auf sich gezogen zu haben. Im Gegenteil: gerade im Umgang mit sakralen Objekten zeigen sich die Verordneten ausschließlich am materiellen Wert des Inventars interessiert[117].

desheim, Wiss.Bibl., And.1906/5. - Bucers Traktat wurde offenbar rasch populär. 1535 erschien in England eine volkssprachliche Übersetzung; zur Rezeptionsgeschichte vgl. Aston, Englands Iconoclasts, 203ff.

114 Vgl. StA Hildesheim Best. 132, Abt.24 Brief vom Dezember 1542; ebd.. Best.132., Abt.31 Brief vom Februar 1543; ebd. Best.132, Abt. 36 Brief Juli 1544.

115 Die Antwort des Rates, StA Hildesheim, Best.50, Hs. 75.

116 Vgl. ebd. und StA Hildesheim, Best.132, Abt.31 Brief an das Reichskammergericht 1543.

117 StA Hildesheim, Best.50, Hs.174a, fol. 28 hier die spöttische Bemerkung über Mönchskutten; ein anderes Beispiel für verbale Attacken ebd., 27.

Die Entfernung der Bilder verlief also in »geordneten Bahnen«, das heißt, unter der Aufsicht obrigkeitlicher Vertreter. Gleichwohl wurde der Vorgang als »Bildersturm« wahrgenommen: Nicht wegen einzelner provokativer oder gewalttätiger Handlungen der Ausschußmitglieder, sondern weil ein gemeinsamer kultureller Erfahrungs- und Deutungszusammenhang, der den symbolischen und materiellen Wert der Objekte quasi untrennbar ineinander verschränkte, plötzlich seine Gültigkeit verloren zu haben schien.

So heißt es beispielsweise in der *designatio ablatorum* des Klosters St. Michaelis: *Sie haben auch dero zeit* [1543] *die Sepulchra Abbatum Sigberti III. Conradi VI. und Henrici XII. so wegen seines gottseeligen Wandels für heilig geachtet, und die Canonisation S.Berwardi Eppi. Hildes. zu Rom ausgewürcket, eröfnet, und vergeblich Thesauros darin gesuchet.* Den in der gleichen Kirche befindlichen *köstlichen* Reliquienschrein des hl. Bernward *hat der Rath herfürtragen lassen, welchen auch damahls zerbrochen, die Reliquien heraus genommen, und auf den hohen Altar gelegt*[!], *das Silber, Gold und Edelgestein davon gebrochen*[118]. Bilder, die ansonsten eine geradezu provokative Wirkung auf die Akteure ausübten, teilten das Schicksal des minderwertigen Inventars. Im Juli 1543 berichtet der Abt von St. Godehard an den Bischof: *Item, den van hild. hebben vppe de sulven zyt alle gebelde der hilgen, vnnd ornamenta altarien uth der kerken anwech genommen vnd in de sacristige geworpen vnd das sulvst vorspert*[119]. Das Interesse der Kastenherren nahm eindeutig eine andere Richtung. Im Hospital des Michaelis-Klosters, das die Paramente aller Altäre und die gestiftete »Bekleidung« der Kultbilder verwaltete, ließen die Verordneten von allen *Bilder=Röck* [...] *den eingehängen an Silber, Gold, Corallen, Perlen, Edelgestein und andern Geschmuck* abnehmen. Den Heiligen wurden sozusagen die Hosen ausgezogen. Die Klagen der Betroffenen über die schmähliche »Entkleidung« (*spoliierung*) der Sakralräume - in Höxter (1533) heißt es übrigens wörtlich *denudatio* - zeigt die eigentliche Ursache der Empörung: der stoische, scheinbar allein den materiellen Wert der Heiltümer taxierende Blick, den die Verordneten an den Tag legten und der es diesen überhaupt erst ermöglichte, als »treue« Vertreter der Obrigkeit zu agieren. Ein letztes Beispiel: 1544 ließ der Hildesheimer Rat durch seine Abgeordneten das Barfüsserkloster visitieren und alle wertvollen liturgischen Ausstattungsgegenstände konfiszieren. Die Altäre wurden niedergerissen, *also daß die Kirch und Chor gantz aus ist.* Besonders erwähnenswert erscheint dem Chronisten aber folgende Maßnahme: *Ein erhobenes wohl gebautes Grab fratris Conradi, den man beatum gehalten hat,* wird ebenfalls demontiert, *aber seine Gebeine sind noch in der Erde gelassen*[!]. Auch hier stand scheinbar nicht die Aufhebung eines Ortes aber-

118 StA Hildesheim, Best.50, Hs.174a, 24.

119 StA Hildesheim, Best. 100, Abt.132, 24: Klage des Abtes von St. Godehard, vermutlich 1543 Juli 18.

gläubischer Verehrung im Vordergrund, sondern allein der Materialwert des Objektes, das sich als potentieller Baustoff weiterverwenden ließ[120].

Der verordnete Bildersturm in Hildesheim hat aber nicht nur das Erscheinungsbild der Kirchen innerhalb weniger Monate verändert, sondern bei der Laienbevölkerung auch eine langfristig wirksame »Ummodellierung« der Wahrnehmungsformen bewirkt. Der Blick, mit dem zeitgenössische Betrachter auf den in Jahrhunderten zusammengewachsenen Kontext aus Architektur, Liturgie und Ikonographie sahen, schien nun nachgerade irritiert. Während die ostentativ distanzierte Haltung der vom Rat beauftragten »Ikonoklasten« noch durch den objektiv finanziellen Druck, dem die Bürger ausgesetzt waren, begründet und aufrecht erhalten wurde, spielte in der Folgezeit die reformatorische beziehungsweise humanistische Kritik an idolatrischen Praktiken eine wichtige Rolle. Jedenfalls haben sich bilderkritische Auffassungen, wie wir sahen, relativ schnell verbreiten können. An dieser Stelle läßt sich ein Argumentationsfaden der Soester Diskussion

120 Einige Jahre später wird auch ein Gerichtsstuhl, der bis 1572 vor dem Michaeliskloster stand, als Baumaterial für Fortifikationsarbeiten abgezogen, vgl. StA Hildesheim, Hs 178a, 21 u. 48f. - Die Ambivalenz, die sich im Umgang mit den sakralen Objekten bei den Zeitgenossen einstellte, läßt sich sogar noch an dem zitierten, Jahrzehnte später angefertigten Sammelbericht über die Enteignungen von Kloster- und Kirchenbesitz deutlich erkennen. Hierfür ist es notwendig, den Wechsel zwischen rein chronologischen und narrativen Sequenzen genau zu beachten. Der Verfasser ist sichtlich um eine sachliche und detaillierte Dokumentation der Verluste bemüht, kann es sich aber offensichtlich nicht verkneifen, gelegentlich auf Anekdoten zurückzugreifen, die das »blasphemische« Verhalten der Ratsverordneten verdeutlichen sollen. Beispielsweise beginnt die *Designatio der Kleinodien Sanctuarij Ecclesia Fratrum Minorum* mit einer Aufstellung der liturgischen Gerätschaften. *Erstlich 16 Kelche verguldet und eine Patena zu dem größtenn Kelche verguldet. Item, 2 silbern Kelche eine große Monstranz mit Glöcklein verguldet. Ein silbern Viaticum mit einer silbernen buchsen. Ein groß silbern Creutz verguldet 3 Silbern Creutze mit fußen etlicher maßen verguldet. Zwey Pacificalia von Silber verguldet deren einer einen silbernen fuß gehabt. Ein silbern Marien bild 2 fuß lang. Fünff silbern arme mit silber beschlagen, deren einer gehabt eine silberne spilla mit einem silbernen Würtel. Eine mittelmäßige Monstranz S. Elisabethen verguldet. Ein silbernn Weyrauchs=Faß. 2 silberne ampeln. Ein großes Pacifical an der besten Chor=Kappen. Zwey Knöpf von 2 Chor=Kappen von silbern und verguldet. Ein silbern Rost S. Laurentii und verguldet. 17 Silberne helme von Caseln und Röcken. Alle spangen von den Caseln, Röcken und Gescheirde von unser lieben Frauen Rock, Anna und Catharina und aus ihren Corallen Schnure.* Dann folgen entwendete und zerbrochene Gegenstände aus weniger wertvollem Metall: *Siebzehn paar Meßings=Leuchter auf die altäre gehorend. Zwey große Messings=Leuchter, da man Stangen aufsatzte mit Luchtern.* Schließlich Demontagen in- und außerhalb der Kirche: *Zehn Altaria und den Herren Chor, also daß die Kirch und Chor gantz aus ist. Ein erhobenes wohl gebautes Grab Fratris Conradi, den man beatum gehalten hat, aber seine Gebeine sind noch in der Erde gelaßen*[sic!]. Der Verfasser fährt fort: *Die Thuren von der Kirche, davon sie nicht wenig Kupfer und bley bekommen ... dieses alles haben sie nach ihrem gefallen und zu ihrem besten gebraucht und genutzet.* Vgl. ebd. 47f.

aufnehmen, in der der christliche Bilderdienst als Relikt einer heidnischen Vorzeit interpretiert wurde[121]. Demzufolge erschienen die Heiligenbilder dem »historisch« denkenden und argumentierenden Prädikanten als christlich überformte »Götzen«, denen wie *je und je* außergewöhnliche prognostische Eigenschaften (Krankheit, Wetter, Vorzeichen) zugeschrieben wurden. Ähnlich hatten auch schon Theologen des 15. Jahrhunderts argumentiert, neben anderen der westfälische Kanoniker von Kepelen, und diese Sichtweise hat sich in Hildesheim nach den Auseinandersetzungen der Reformationszeit auf breiter Ebene, nicht zuletzt in Verbindung mit dem aufkommenden Interesse an landeseigenen Merk- und Denkwürdigkeiten durchgesetzt[122].

Das Bemühen zahlreicher gelehrter Autoren des sechzehnten Jahrhunderts, die »heidnische« Vorgeschichte sächsischer Städte zu rekonstruieren, rückte eine Legende aus der Zeit der sächsischen Mission unter Karl d. Großen immer wieder in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Während seines Eroberungszuges stieß der fränkische Herrscher in der Nähe der sogenannten Eresburg (*Arisburgum*) auf eine Kultstätte seiner Gegner, die sich offensichtlich durch einen freistehenden Baumstamm von recht ansehnlicher Größe (*truncum ligni non parvae magnitudinis in altum erectum*) auszeichnete. In ihrer heimischen Sprache nannten die Sachsen ihn *irminsul*, was gemäß der lateinischen Übersetzung Rudolfs von Fulda (†865) bedeutet: *quasi sustinens omnia*[123]. Humanistische Bildungsinteressen und das Entstehen regional geprägter Märkte für Bücher und Flugschriften schufen die wesentlichen strukturellen Voraussetzungen für eine Wiederentdeckung der Legende als

121 Vgl. oben S. 265.

122 Vgl. hierzu K. Pomian, Collectors and curiosities. Paris and Venice 1500-1800, Cambridge 1990. - Das Tagebuch des Apothekers Wagener aus den 50er Jahren des 17. Jahrhunderts ist ein beeindruckendes Zeugnis des ausgeprägten Interesses von Reisenden einerseits und der städtischen Bürgerschaft andererseits an gesammelten Kuriositäten der Lokalgeschichte. Wagener, *Kurtze verzeichung meiner geringen Reise*, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod.Guelf. 267.1 Extrav.; vgl. N. Schnitzler, *ein goldt und silber gruben?*, in: Der Weserraum zwischen 1500 und 1650. Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur in der Frühen Neuzeit (=Materialien z. Kunst- und Kulturgeschichte in Nord- und Westdeutschland, 4), Marburg 1993, 219ff.

123 Zit.n. B. Krusch, Die Übertragung des Hl. Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851, das älteste sächsische Geschichtsdenkmal, in: Nachr.v.d. Gesellsch.d. Wissensch.zu Göttingen, phil.-his., 1933, 426. - Frühmittelalterliche Berichte von heidnischen Idolen haben bei den Apologeten einer germanisch-völkischen Historiographie geradezu hysterische Reaktionen ausgelöst. Etwa bei Erich Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, München/Berlin ^{2}1939, 30 u. 118-137; J. Trier, Irminsul, in: WF 4(1941)99-133. Deutlich zurückhaltender hierzu: J.H. Gebauer, Die »Irminsäule« im Hildesheimer Dom, in: Ausgewählte Aufsätz zur Hildesheimer Geschichte, Hildesheim 1938, 224-230; H. Kiewning, Wo stand die im Jahr 772 zerstörte Irminsul?, in: Mannus 27(1935)333-44; H. Löwe, Die Irminsul und die Religion des Sachsen, in: DA 5(1941)1-22.

Teil der sächsischen Geschichte[124]. Werner Rolevinck (1425-1502) nahm sie zum Anlaß, um auf die »heidnische« Herkunft des Namens vieler bedeutender Städte seiner Heimat hinzuweisen. Denn *Arisburgum* werde in der Landessprache *Mersborch* geheißen, was wiederum als *castra Martis* zu deuten sei. Jene *Hermesuel* war das größte Götzenbild im ganzen Sachsenland (*vastissimum idolum totius Saxoniae*) und Karl sei gut beraten gewesen, als er dieses gleich anfangs zerstörte[125].

Wesentlich kritischer kommentierte Albert Krantz 1520 die Überlegungen seiner Vorgänger. Die etymologische Herleitung von Merseburg aus Eresberg hielt er für abenteuerlich, zumal die »gallischen« Schreiber der deutschen Sprache nicht mächtig seien (*germanice lingue imperiti, confundunt omnia*). Stattdessen favorisierte er eine - im übrigen ebenso sprachlich fixierte - Auffassung, freilich ohne damit die ehemaligen Kultstätte historisch oder geographisch lokalisieren zu müssen. *Irmenseul/sagen etliche/heisse eine gemeine vnd öffentliche Seul/vnd sey soviel als jedermans seul/als eine gemeine zuflucht jedermannes. Wie denn Mars ein allgemeiner Gott bey den Heiden gewest ist.* Krantz' humanistisch stilisierte Kritik mag den Erwartungen seiner Leserschaft genügt haben - ohne konkreten Anhaltspunkt für die geschichtliche Wahrheit der Legende kam aber auch er nicht aus. Seine folgende Bemerkung zeigt im übrigen, in welcher Weise eine gesteigerte Sensibilität für das materielle Erbe der Antike, dem reformatorischen Blick auf die »heidnischen Götzen« vorgearbeitet hat. *Uber lang hernach* [der Sachsenmission Karls] *hat man gefunden bey Corbey* [Corvey] *ein Bildnis mit einer solchen vberschrifft: »Ich der Sachsen Furer/Sage zu gewissen Sieg der, so mich ehren«. Ob es aber etwa an einem orth nahe dabey/der von seinem namen/Martis berg sey genandt gewest/-oder in der Stadt Mersburg an der Sale/gestanden habe, da weis ich wenig berichts von.* Neben die Hermeneutik des Buchstabens tritt gleichberechtigt die Kritik des Sichtbaren: Ruinen und architektonische Bruchstücke verwandeln sich

124 Hierzu allgemein: Michael Gieseke, Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, Ffm. 1991. Auf die zentrale Funktion des Buchdrucks und einschneidende Veränderungen der humanistischen Historiographie weist auch G. Melville hin: ders., Geschichte in graphischer Gestalt, in: H. Patze (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987, 79ff. (hier spezielle Erwähnung von Rolevinck); P. Johanek, Weltchronistik und regionale Geschichtsschreibung im Spätmittelalter, in: ebd., 287-330; K. Wriedt, Geschichtsschreibung in wendischen Hansestädten, ebd., 401-426; über die Reaktionen akademisch gebildeter Theologen, Ärzte und Juristen auf die Innovationen, die durch das typographische Druckverfahren ausgelöst wurden, vgl. K. Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, in: ZhisF 11(1984)257-354.

125 Werner Rolevinck, Ein Buch zum Lobe Westfalens des alten Sachsenlandes, hg. v. H. Bücker, Münster 1982, 74f.



Abb. 24: Sogen. »Irminsul« (Mariensäule), 12.-13. Jh., Hildesheim, Dom. Qu.: Foto Wehmeyer, Hildesheim.

in den Augen der Zeitgenossen zu sprechenden Zeugnissen einer heidnischen Vergangenheit[126].

Ein halbes Jahrhundert nach der Publikation von *Saxonia* hatte sich bei vielen norddeutschen Gelehrten die Auffassung durchgesetzt, daß eine steinerne Lichtersäule im Hildesheimer Dom als die gesuchte heidnische *Irminsul* anzusehen sei[127]. Wie es zu dieser Identifikation eines bislang wenig beachteten Bestandteils der sakralen Architektur Hildesheims mit dem Idol der sächsischen Legentradition kam, bleibt weitgehend im Dunkeln. Entscheidenden Anteil an diesem rezeptionsgeschichtlich folgenschweren Eingriff hat offensichtlich die beiläufige Bemerkung von Krantz über den Corveyer Fund gehabt. Folgt man der Schilderung Johann Letzners (*Corbeische Chronica*, Hamburg 1590), so führte der Weg der Säule auf Anordnung Ludwig des Frommen schon im neunten Jahrhundert von Corvey geradewegs in die neugestiftete Domkirche Hildesheims. *Hat darauff Keyser Ludowich mit rath der seinigen viel gesagte Armensaul expieren/heiligen benediceren/vnnd zum Leuchter in die Ehre Gottes vor dem hohen chor/die newlich erbaweten Thumb Kirchen hinsetzen lassen; daß wie sie zuvorn dem Abgott; Also hinforter dem waren Gott Christo Jesu dienete vnd zun ehren were*[128]. Schon wenige Jahrzehnte

126 Albert Krantz, *Saxonia*, Köln 1520, Lib.II, Cap.IX; vgl. ders., *Sechsische Chronika*, Leipzig 1563, XXIX - XXX.

127 Bereits im 13. Jahrhundert wird die Säule als Lichtspender erwähnt; in Rechnungen des Domkapitels ist von *lechte boven der sülen* und *lechte uppe der sülen* die Rede. Vgl. Gebauer, »Irmensäule«, 224.

128 Hermann Fley, *Annales circuli westphalici*, Köln 1640, CV gibt hierfür Johannes Letzner, *Cronica Corbeyensis* als Quelle an. Vgl. Gebauer, Die »Irmensäule« im Hildesheimer Dom, 226.

nach dieser »Entdeckung« wird die *Irmensul* des Doms als »älteste Antiquität dieser Lande« bezeichnet. Spätestens zu diesem Zeitpunkt hat der zwar profanisierte aber weiterhin faszinierte Blick des Publikums auf den Kirchenschmuck auch den Ehrgeiz des Domkapitels geweckt: Die Säule wurde auf seine Kosten gesäubert und erneuert, sowie bald darauf - ein kleines Nachbeben der Bilderkontroverse - mit einem Marienstandbild versehen[129].

Zweifellos ist die hier zu beobachtende semantische Umbesetzung eines bisher ausschließlich liturgisch bedeutsamen Ausstattungselementes zu einer »Sehenswürdigkeit« nicht allein das Ergebnis gelehrter Spekulationen und individueller Lektüreerfahrungen gewesen. Die gewissermaßen historiographisch fundierte Legende der *Irminseul* antwortete ihrerseits auf eine von lokalgeschichtlichen Erfahrungen des Publikums geprägte Erwartungshaltung. Anhaltspunkte für eine unmittelbar durch die Reformation angeregte Auseinandersetzung mit den Überresten der altsächsischen Vergangenheit liefert beispielsweise der erste Superintendent Hildesheims, Justus Isermann (†1551). Der annähernd zehn Jahre an der Pfarrkirche St. Andreas tätige Theologe und Prädikant besaß eine Ausgabe der *Saxonia*, in der er das *Irminseul*-Kapitel ausführlich mit Randnotizen versehen hat. *Saxones Idolatrae ... Saxones coluerunt Irmensul in montem Martis ... Irmensuel ... Simulachrum in Corbeia ... Idermansuel*[130]. Denkbar wäre, daß er dabei nicht allein den polemischen Vergleich der Kirchenordnung vor Augen hatte (*apostele yn de kercken = affgöde yn den tempeln*), sondern konkrete Bilder, wie die besagte Lichtersäule in der Domkirche oder eine, 1542 von Ratsverordneten in der Michaeliskirche gestürzte Marmorsäule, die später ebenfalls als »Irmensäule« dem lokalen Arsenal sächsischer Altertümer einverleibt wurde[131].

Entsprechende Verhaltensmuster für eine kritische Auseinandersetzung mit den Traditionsbeständen der mittelalterlichen Kirche, insbesondere mit deren materieller Ausstattung, konnten sich in Laienkreisen aber auch unabhängig davon herausbilden. So heißt es beispielsweise von Wallfahrern, die das spätmittelalterliche Trier besuchten, daß diese zum Zeichen ihrer frommen Gesinnung und der Abkehr vom heidnischen Bilderglauben eine Venusstatue, die zu diesem Zweck auf dem Kirchhof aufgestellt worden

129 Gebauer, »Irmensäule«, 226ff.

130 StA Hildesheim, Wiss. Bibl. And. 3558 (Andreasbibliothek); dieses Exemplar trägt den handschriftlichen Vermerk: *M Iustus Isermannus Phrisius Croningensis*. Die Randnotizen vgl. ebd. Lib. II, Kap. VIIII.

131 Über die Entfernung der Marmorsäule in St. Michaelis vgl. StA Hildesheim, Best. 50, Hs.174a, 23; von der Irmensul-Legende verlautet hier freilich nichts. - Kirchenordnung (1544), *Van den belden*, in: Sehling, Evangelische Kirchenordnungen, VII, 2.1, 864f. Zu dem Säulenschaft aus St. Michael, der heute vor der Pfarrkirche St. Magdalena steht vgl. Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen (Aust.-Kat.), Hildesheim 1993, II 549f.

war, mit Steinen bewarfen[132]. Von vergleichbar »spielerischen« Artikulationsformen laikaler Frömmigkeit berichten auch unsere niederdeutschen Chronisten. In Hildesheim und vielen anderen Orten pflege man *in der Fasten vorm Sontag oculi am Sambstag zween oder 3 grosser hölzer auffm Thumb=hoff jeders von 10 fuessen auffgerichtet/vnd auff ein jeders ein ander/oben spitzig/wie ein Kegel/einen Fueß lang/zum zeichen deß Abgottes darauff gesetzt/darnach Jung vnd Alt zum schimpff des Irmenseuls/so lange mit steinen vnd kluppelen geworffen/ bis es hervnter gefallen/vnnd sie allsolchen Tragoedien spiels/mit den Zusehern mueht weren*[133]. Unter umgekehrten Vorzeichen wurden solche ikonoklastischen Praktiken in der Reformationszeit zu Parodien auf kirchliche Frömmigkeitsideale umfunktioniert. Jedenfalls weist die Schilderung des sehr genau beobachtenden Dechanten Oldecop von einem Bilderfrevel, den Hildesheimer Jugendliche ins Werk setzten, überraschende Ähnlichkeiten mit jenen Vorgängen auf. Nachdem man den mißhandelten Apostelstatuen *dodenkoppe* auf den Rumpf gesetzt hatte, kamen zur *vespertit itliche jungen, over de vertich, und ein ider hadde sine slippen ful steine, und worpen na den doden koppen, so lange dat see de von den apostelrumpen wedder afworpen. Und dat was itlichen Te deum laudamus*[134].

Die Erinnerung an die Hildesheimer *Irmenseul* blieb bis in die Gegenwart lebendig, während sich der Eindruck des bilderstürmerischen Vorgehens der Reformatoren schon im 17. Jahrhundert nur noch vermittels archivalischer Überlieferungen wachrufen ließ. Insofern war die Taktik der protestantischen Theologen, einen Bildersturm auf kaltem Weg herbeizuführen, aufgegangen. Der in Hildesheim - wenn man so will idealtypisch - ablaufende Vorgang eines »verordneten« Bildersturms bietet aber vor allem ein plastisches Beispiel für das hohe Konfliktpotential, das die Bilderfrage zwanzig Jahre nach den Wittenberger Unruhen bei vergleichweise stabiler Lage in der Laienbevökerung entwickeln konnte. An diesen Beispielen scheinbar geradlinig verlaufender reformatorischer Wandlungsvorgänge muß sich die These bewähren, ob das Fehlen ikonoklastischer pressure-groups ein Indikator für eine bilderfreundliche »lutherische« Haltung ist. Obschon die Verluste an bildlicher Ausstattung und liturgischem Gerät aus heutiger Sicht ein vergleichweise geringes Ausmaß aufweisen, lösten die

132 Florencourt, Der gesteinigte Venustorso zu St. Matthias in Trier, in: Bonner Jahrbuch 13, 128-40; A. Mailly, Abgötter an christlichen Kirchen, in: Christliche Kunst 25(1928/29)42-52; H. Keller, Das Nachleben des antiken Bildnisses, Freiburg 1970, 47.

133 Hermann Fley, Annales circuli westphalici, CV; Fley zitiert Letzner, *Chronica Corbeyensis*, cap.18.

134 Euling (Hg.), Chronik des Johann Oldecop, 285. Zu den Totenschädeln vgl. auch den Ratserlaß von 1532 August 20, der das Setzen von *dodenkoppe vor itligge dore* bei Strafe untersagt; Döbner (Hg.), Urkundenbuch, VIII 661.

Maßnahmen des Hildesheimer Rates doch tiefgreifende, und wie wir sahen vor allem langfristig wirksame Veränderungen der religiösen Einstellungen und Verhaltensgewohnheiten aus. Der Blick auf die christliche Ikonographie und den kirchlichen Bilderkult blieb davon nicht unberührt, die selektiven Eingriffe und spielerischen Manipulationen korrigierten vielmehr unwiderruflich die Perspektive der Betrachter, sie verliehen ihr gewissermaßen erstmals historische Tiefenschärfe. Wirksamer als theologische Argumente erwies sich einmal mehr auch die rhetorische Polarisierung der Bilderfrage durch die programmatisch vorgehenden Prädikanten: Die affirmative Bekundung, sich auf einem schmalen Grad zwischen Idolatrie und Ikonoklasmus zu bewegen, machte die Bilderfrage auch in Hildesheim letztendlich zum Gegenstand religionspolitischer Opportunitätserwägungen.

4. *»Reformation des Lebens« - Aporien der Konfessionalisierung in Lippe*

Trotz der massiven Häufung von ikonoklastischen Ereignissen in den ersten Jahrzehnten der Reformation, trotz umfangreicher und systematisch durchgeführter Zerstörungen von Kirchenausstattungen in den Städten Pommerns und Sachsens (1520er Jahre), in Westfalen (1530er) sowie im niedersächsischen Raum (1540er), haben bekanntlich nicht diese Vorgänge, sondern vielmehr die Wellen von bilderfeindlichen Gewalttätigkeiten, die die Prozesse der anschließenden Konfessionalisierung in den meisten Ländern Nord-West Europas begleiteten, den Topos der bilderfeindlichen Reformation entscheidend geprägt. Dies gilt vor allem für jene Länder, wo sich ikonoklastische Aktivitäten mit bürgerkriegsähnlichen militärischen Auseinandersetzungen verbanden wie in Schottland, Frankreich oder in Flandern und Brabant[135]. Das rigorose Vorgehen der Akteure, das häufig eine eigentümliche Mischung aus religiösem Ehrgeiz und militärischer Pflichtbereitschaft auszuzeichnen schien, hat noch im 18. Jahrhundert bemerkenswerte historiographische Irritationen ausgelöst. Offensichtlich beeindruckt von den eindringlichen Momentaufnahmen, die niederländische Graphiker vom Sturm auf die berühmte Kathedrale von Antwerpen festgehalten hatten, verurteilte Friedrich Schiller den Vorgang, als »Schandtat ... die alle Achtung für Religion überhaupt und alle Sittlichkeit mit Füßen trat«. Gleichwohl entgingen dem geschulten Auge des Dramaturgen auch die Details der Szenerie nicht: »Alles dies geschah in so wunderbarer Ordnung, als hätte man einander die Rollen

135 Siehe oben S. 154ff.

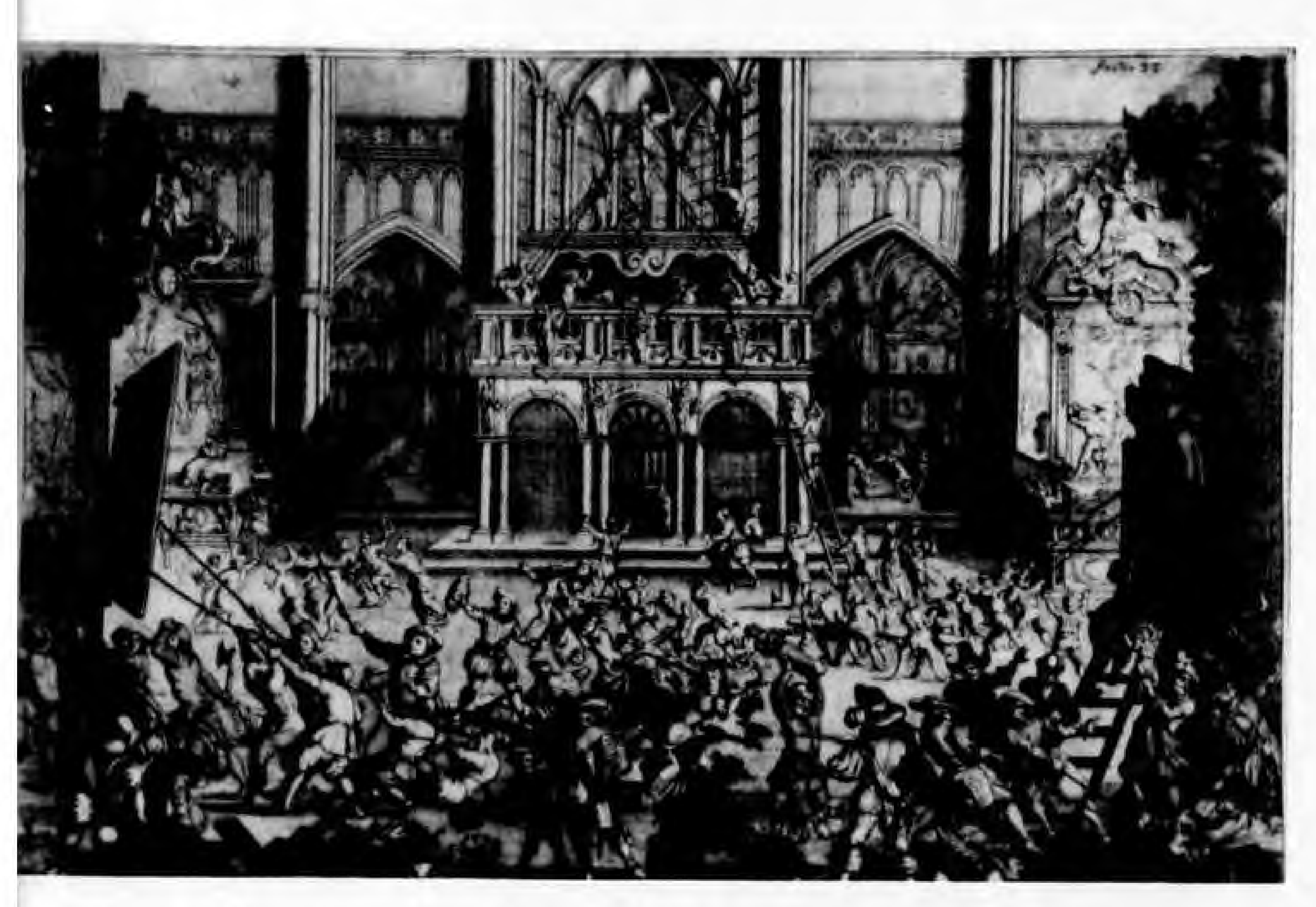


Abb. 25: Bildersturm in der Kathedrale von Antwerpen, Kupferstich, Caspar Bouttats († vor 1695). Qu.: Städt.Kupferstichkabinett Antwerpen, Inv.Nr. 11647.

vorher zugeteilt; jeder arbeitete seinem Nachbarn dabei in die Hände«[136].

Vergleichbar zwiespältige Reaktionen, in die sich gelegentlich das fasziniertе Interesse kulturgeschichtlicher Forschung mischte, haben auch die obrigkeitlich gesteuerten Bildentfernungen in den reformierten Territorien des Reiches hervorgerufen. Regulierende Eingriffe machtbewußter Landesherren in die Organisation und Ausgestaltung des religösen Lebens, wie beispielsweise in Hessen, in der Pfalz, in Lippe oder in Brandenburg, wurden schon von den unmittelbar betroffenen Untertanen mit heftigen Protesten beantwortet. Nachwirkung dieser konfessionellen Polemik werden aber auch in älteren

136 J. Ch. Friedrich Schiller, Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung. 4. Buch: Der Bildersturm, in: Schillers Sämtliche Werke 4, Leipzig 1911, 209 u. 212. Zur literarischen Rezeption des »reformatorischen« Bildersturms vgl. M. Warnke, Von der Gewalt gegen Kunst zur Gewalt der Kunst. Die Stellungnahmen von Schiller und Kleist zum Bildersturm, in: der. (Hg.), Die Zerstörung des Kunstwerks, 99-107; ders., Ansichten über Bilderstürmer: zur Wertbestimmung des Bildersturms in der Neuzeit, in: R.Scribner/ders. (Hgg.), Bilder und Bildersturm, 299-325.

Forschungsarbeiten greifbar, die die obrigkeitlich verordneten »Bilderstürme« beschwichtigend als Betriebsunfall, wie ihn jeder welthistorische »Wendepunkt« mit sich bringt, beiseite schoben[137].

Gemessen an der Intensität ikonoklastischer Aktionen in den europäischen Nachbarländern erscheint der Umfang der »Tempelsäuberungen« in den deutschen Territorien allerdings gering. Während die Visitationskommissionen in der Pfalz (1564/65) und in einzelnen westfälischen Grafschaften (1560er bzw. 1580er Jahre) noch relativ systematisch vorgingen, konzentrierten sie sich in der Hauptphase der reformierten Konfessionalisierung (1580-1619) auf prominente städtische Pfarrkirchen oder exemplarisch auf die fürstliche Hofkapelle. Selbst taktische Beschränkungen wie diese führten immer wieder zu unerwartet heftigen Reaktionen. Der effektvolle publizistische Schlagabtausch, den sich lutherische und reformierte Theologen im Anschluß an die demonstrative Entfernung der »Götzen« aus dem Prager Veitsdom 1619 lieferten, dürfte seinen Teil dazu beigetragen haben, daß die Geschichte der Bilderfrage in der »Zweiten Reformation« nach wie vor als ein Kapitel über den Bildersturm angesehen wird[138].

Versuchen wir nun, in groben Zügen einige Ergebnisse der Konfessionalisierungsdebatte nachzuzeichnen. Der Impuls für die Durchführung ikonoklastischer Maßnahmen im Verlauf der »Zweiten Reformation« wurde grundsätzlich durch obrigkeitliche Initiative ausgelöst. Die Maßnahmen erstreckten sich in der Regel auf die gesamte bildliche Ausstattung der Kirchen, insbesondere Altarretabeln und Skulpturen einschließlich Kruzifixen, die von den zuständigen Pfarrern beziehungsweise den Kirchenherren aus dem Innenraum fortgeschafft wurden; auf eine demonstrative Vernichtung der

137 Rott, Kirchen- und Bildersturm in der Pfalz, 230: »Jede geistige Evolution und historische Revolution fordert ihre Opfer, und an den Wendepunkten der römischen Arena stürzten die meisten Rennwagen nieder«. - Zu Protesten gegen obrigkeitlich verordnete Bildentfernungen in Marburg, vgl. G. Menk, Die »Zweite Reformation« in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte, in: H. Schilling(Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung, 173ff.; M. Lemberg, Bildersturm aus Rache, in: B. Lundt(Hg.), Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 1992, 219ff. - Zu verschiedenen Städten in der Pfalz vgl. Götz, Religiöse Wirren in der Oberpfalz, 192; 330 u. ders., Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz, 98; über Tumulte und Widerspruch in Lippe, vgl. Butterweck, Geschichte der Lippischen Landeskirche, 148-151; Schröer, Die Reformation in Westfalen, I 468; zu den Tumulten in Berlin (1615) vgl. R. v. Thadden, Die Fortsetzung des »Reformationswerks« in Brandenburg-Preußen, in: Schilling(Hg.), Reformierte Konfessionalisierung, 243. Allgemein zu Widerständen in der Bevölkerung vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 111.

138 Einen »Krieg für die Götzen« nannte der Initiator des Bildersturms, der pfälzische Hofprediger Abraham Scultetus, die anschließende Kontroverse. Vgl. G.A. Benrath(Hg.), Die Selbstbiographie A. Scultetus, 81. Zu den Zerstörungen im Veitsdom vgl. J. Hemmerle, Die calvinische Reformation in Böhmen, in: Stifter Jb. 8(1964)243-276

»Götzen« wurde jedoch zumeist verzichtet. Öffentliche Verbrennungen, wie sie beispielsweise der profilierte kalvinistische Theologe Kaspar Olevian (†1587) 1566 in der Pfalz vertrat, scheiterten meist am Widerstand lokaler Amtsinhaber, die die religiösen Verhältnisse vor Ort reklamierten[139].

Von diesem insgesamt einheitlichen Bild landesherrlich gesteuerter Aktionen heben sich jedoch einige interessante Beispiele kontrastierend ab: In Wesel (1566), einem in vielerlei Hinsicht zu beachtenden Sonderfall der reformierten Konfessionalisierung, ging die Initiative von der kalvinistischen Partei der Bürgerschaft aus. Hier mußte sich der gerade zum reformierten Bekenntnis übergetretene Rat gegen die eigenmächtige Handlungsweise der Bürger unfreiwillig als »Bilderschirmer« behaupten[140]. Eine ähnliche Konstellation nötigte auch den Danziger Rat in den 80er und 90er Jahren, die geforderte Einlösung des Bilderverbots vorerst zurückzustellen[141]. Zu bilderstürmerischen Aktionen kalvinistischer pressure-groups kam es außerdem in Xanten(1566) und in Köln (nach 1566)[142].

Wenn auch auf den gesamten Zeitraum gesehen eine zunehmend moderate

139 J. Götz, Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559-1576, Münster 1933, 67f.; zur Rolle der Pfarrer siehe oben S. 186f.; allgemein zu ikonoklastischen Maßnahmen in der »Zweiten Reformation«: Michalski, Phänomen Bildersturm, 111-114.

140 Die ikonoklastischen Aktivitäten wurden offenbar durch die niederländischen Ereignisse mitverursacht. Aus dem Protestschreiben eines lutherischen Bürgers geht hervor, das ein Darstellung des hl. Christophorus, ein Marienbild sowie ein Kruzifix von den Tätern beschädigt worden waren. Vgl. Stempel, Reformation in Wesel, 133-136; H. Schilling, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte, Gütersloh 1972, 90.

141 Nachdem der Hochaltar der Trinitatiskirche verschlossen und der Marienaltar in der St.Peter-u.-Paul-Kirche durch eine Dekalogtafel ersetzt worden war, kam es zu Tumulten der lutherischen Bevölkerung. Der Rat untersagte daraufhin weitere Aktionen der reformierten Geistlichen. Vgl. M. G. Müller, Zur Frage der Zweiten Reformation in Danzig, Elbing und Thorn, in: Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung, 255ff.; K. Cieślak, Die »Zweite Reformation« in Danzig und die Kirchenkunst, in: Tolkemitt/Wohlfeil (Hgg.), Historische Bildkunde, 165-173.

142 Redlich, Das Vorgehen der jülich-clevischen Regierung, 203 (Köln) u. 204ff. (Xanten), siehe hierzu auch oben S. 215f.; Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, 253 (Kalvinistischer Bildersturm in einer Pfarrkirche). Möglicherweise ist auch das Gewaltdelikt eines Kölner Jugendlichen im Jahr 1609 als kalvinistische Provokation einzustufen. »Wilhelm, des Schinders Sohn« demolierte mit einem Messerstich die Bildtafel mit den »Sieben Fußfällen Christi« in der »Herberge zum Tempel«; vgl. ebd., 247. - Ein weiterer Fall ereignete sich etwa zur gleichen Zeit in Schwarzrheindorf, nahe bei Bonn. In einem Visitationsbericht aus dem Jahr 1569 heißt es, daß man dort einige Jahre zuvor den Heiligenfiguren die Köpfe abgeschlagen und die Rümpfe anschließend an den Glockenseilen aufgehängt hatte. Vgl. A. Franzen, Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitationen im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg im Jahre 1569, Münster 1960, 187.

Strategie bei der Durchsetzung der landesherrlichen Religionsverordnungen erkennbar wird, so scheint sich an den konkreten Zielsetzungen doch wenig geändert zu haben. Die Anordnungen zur künftigen Gestaltung des Kirchenraumes wiederholten ebenso unmißverständlich wie kompromißlos, daß der Versammlungsort der »wahrhaftig« zur Reformation bekehrten Gläubigen vollständig von den Relikten der alten Religion »gesäubert« werden müßte. So bestimmte schon ein Beschluß der Pfälzer Superintendenten, auf dem der Heidelberger Katechismus(1563) fußt, daß in allen Pfarrsprengeln die noch vorhandenen Bilder, liturgischen Bücher, Taufsteine und Altäre zu entfernen seien[143]. Die nämlichen Maßnahmen verfügten auch die *Anweisung zur Vistation* der Lippischen Kirchspiele(1601) und entsprechende Instruktionen, die dem Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg vorlagen[144].

Eine wesentliche Voraussetzung für die Durchführung der reformierten Konfessionalisierung bildete nach derzeitigem Diskussionsstand das Interessenbündnis zwischen akademisch-reformierten Theologenzirkeln und religionspolitisch engagierten Landesherrn. Der pfälzische Hofprediger Abraham Scultetus (†1624) scheint in dieser Hinsicht geradezu eine Schlüsselrolle zu übernehmen. Scultetus, der sich als »Bilderstürmer« von Prag ein literarisches, für seine Begriffe vielleicht sogar ein unumstößliches Denkmal setzte, hat die Vorgaben für eine glaubensgemäße Gestaltung des Kirchenraums als integralen Bestandteil einer umfassenden Reorganisation des religiösen Lebens, nicht nur pointiert zu Papier gebracht, sondern vielfach auch politisch durchzusetzen vermocht. Die Bibel verbiete nicht nur die Verehrung der Bilder, behauptete er 1624 unbeirrt von der konfessionsübergreifenden Welle der Entrüstung, die ihm entgegenschlug, sie gebiete vielmehr, *daß man sie soll abbrechen und helts für ein gewisses Zeichen der Bekehrung, wenn wir die Götzen aus unseren Augen hinwegtun*. Es sei als unabweisbares Gebot Gottes anzusehen, *das die Bilder sollen weggetan, das*

143 UniBib. Heidelberg, Cod.pal.germ. 842, fol. 13; vgl. Rott, Kirchen und Bildersturm in der Pfalz, 242.

144 Zu Lippe, vgl. W. Butterweck, Geschichte der Lippischen Landeskirche, Schötmar 1926, 147. - Zu Brandenburg, K. Pahncke, Abraham Scultetus in Berlin, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 23(1910)365ff. - Ähnlich rigorose Vorschriften galten auch für: • Waldeck (1556-63), vgl. Schultze, Bildersturm in Waldeck, 18; • Nassau-Siegen, reformierte Kirchenordnung(1581), vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, I 446; • Wittgenstein, wo Graf Ludwig, der mit Heinrich Bullinger korrespondierte, 1582 anordnete, die Bilder zu entfernen und Wandgemälde zu übertünchen, vgl. ebd., I 454; • Bentheim-Tecklenburg, reformierte Kirchenordnung(1588), vgl. ebd. I 458ff. Die *Vita Arnoldi* berichtet von ikonoklastischen Maßnahmen in Tecklenburg(1587), Gronau(1588) und Bentheim(1592); vgl. T. Windus, Die geschichtliche Entwicklung der Grafschaft Bentheim und des Klosters und Stiftes Wietmarschen, Gießen 1918, 24; 26 u. 34.

ist: zerbrochen oder mit Fewer verbrannt werden[145]. Solche Äußerungen als Konsequenz eines dogmatischen Rigorismus oder als zweckgebundenen Verbalradikalismus abzutun, würde ihrem Verfasser nicht gerecht. Mit der Forderung nach einer von allen sakramentalen Symbolen und Formeln gereinigten Meßliturgie und einem ausschließlich nach funktionalen Gesichtspunkten gestalteten Kirchenraum verband sich für zahlreiche Angehörige der geistlichen Elite wie auch für viele der nun häufig theologisch gebildeten Landesherren die Vorstellung einer gewissermaßen sozialpädagogischen und zugleich gesellschaftsintegrierenden Wirkung von Religionspolitik. Als Konsequenz ergibt sich daraus auch eine Erweiterung der Forschungsperspektive. Das heißt, »Bilderstürme« der Konfessionalisierungsphase nicht nur als Resultat einer mit politischen Mitteln durchgesetzten religiösen Programmatik anzusehen, sondern zugleich als Instrument theologischer Rationalisierung, einer schrittweisen, das heißt ständisch abgestuften Annäherung an die erhoffte »Reformation des Lebens«[146].

Demnach weist Sergiusz Michalskis Beobachtung von der zentralen Bedeutung der »Hofkirchenstürmerei« unter forschungsstrategischen Gesichtspunkten in die falsche Richtung. Entscheidende Bedeutung für das auf territoriale Dimensionen zugeschnittene Konzept der »Zweiten Reformation« kam nicht der Durchsetzbarkeit einer landesherrlichen Kirchenordnung in der fürstlichen Kapelle zu, sondern der Durchsetzbarkeit in der Peripherie des Herrschaftsbereichs. Verlauf und Folgen landesherrlich verordneter »Bilderstürme« wie in Berlin, Marburg oder Prag sind primär herrschaftliche Repräsentationshandlungen, sozusagen demonstrative Absichtserklärungen. Sie provozierten Tumulte, den absehbaren Widerstand der Untertanen - Verständigung über konfessionelle Differenzen wurde dabei in keinem nennenswertem Umfang erzielt. Zweifellos vermitteln »Hofkirchenstürme« jedoch einen Eindruck von der Brisanz, die die Bilderfrage unter Bedingungen des gesamtgesellschaftlichen Konfessionalisierungsprozesses auch noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts entwickeln konnte[147].

Die von Graf Simon VI. zu Beginn des 17. Jahrhunderts forciert betriebene »Zweite Reformation« der Grafschaft Lippe liefert dagegen ein interessantes Beispiel landesherrlicher Religionspolitik, ihrer Durchsetzungsstrategien

145 G.A. Benrath (Hg.), Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566-1624), Karlsruhe 1966, 81f.

146 Zum Konfessionalisierungsprozeß als gesellschaftsgeschichtlichem Paradigma vgl. H. Schilling, Die »Zweite Reformation« als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: ders., Die reformierte Konfessionalisierung, 387-437; ders., Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246(1988)1-45.

147 Michalski, Phänomen Bildersturm, 114; ders., Reformation and the visual arts, 85f. Zu den Reaktionen der Bevölkerung siehe oben Anm. 137.

und der Reaktionsweisen, mit denen die Untertanen auf den Konformitätszwang antworteten. Zu Konflikten zwischen den geistlichen Agenten des reformierten Bekenntnisses und Teilgruppen der überwiegend lutherischen Bevölkerung kam es sowohl in den Städten des Landes, wie auch in einzelnen Landgemeinden. Wir konzentrieren uns im folgenden auf die sogenannte »Sonneborner Revolte«(1606), die einerseits ein anschauliches Beispiel für eine obrigkeitlich verordnete Bildentfernung bietet, andererseits einige Fragen aufwirft, die die konzeptuellen Voraussetzungen des Konfessionalisierungsparadigmas betreffen[148].

Ausgelöst wurde der von den landesherrlichen Amtsleuten später als *auffstand und sedition* titulierte bäuerliche Protest durch die Anordnung des lippischen Generalkonsistoriums, die Kirchen der Grafschaft gemäß den Vorgaben der Braker Hofkirchenordnung umzugestalten und die nach kalvinistischem Vorbild modifizierte Liturgie zu übernehmen. Insbesondere wurde den Pfarrern und Kirchendechen eingeschärft, die zumeist noch vorhandene bildliche Ausstattung (*ergerlichen bilder*) aus den Innenräumen der Kirchen gänzlich zu entfernen[149]. Daraufhin hatte der Pfarrer der Gemeinde in einer Sonntagspredigt angekündigt, daß er beabsichtige, die Anordnungen des Konsistoriums in die Tat umzusetzen. Wenig später waren das Altarbild und die Heiligenstatuen aus der Kirche verschwunden, das Herzstück der Eucharistiefeier, der Hochaltar, hatte einem nüchternen Abendmahlstisch Platz gemacht. Der sichtbare Bruch mit der bisher geübten liturgischen Praxis und die Tatsache, daß die Kirchendechen bei der Ausführung offenbar bewußt übergangen worden waren, provozierten den Widerspruch der Gemeinde. Am folgenden Sonntag ließen die Wortführer der Bauern die *Gemeinheit* zusammentreten und stellten den Pfarrer wegen der vorgenommenen »Säuberung« zur Rede. Folgt man der Darstellung, die sich aus den Verhörprotokollen ergibt, drehten sich die Beschwerden der Gemeindevertreter vor allem um das illoyale Verhalten des Pfarrers und den »religiösen Kern« (Schilling) der Neuerungen, die Profanierung des Hochaltars, der in den Augen der lutherisch gesinnten Bauern nun aussah *als wen men darvon ethen solde, men mochte darumb sitten gain*. Schließlich verlangten sie die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes und drohten dem Pfarrer, *wan ehrs in der Kirchen also wollte anrichten, so möchte er da allein instehen, so weren noch andere mehr Kirchen*[150].

Auch wenn die Bauern unter politischen Gesichtspunkten mit ihrem Widerstand keinen Erfolg hatten, von der landesherrlichen Untersuchungskommission gemaßregelt und schließlich mit einer Geldstrafe bedach

148 Zu den Vorgängen in Sonneborn allgemein vgl. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 210-218.

149 StaatsA Detmold, L 65, Nr.34, fol. 2-5.

150 StaatsA Detmold, L 67, Nr.61, fol. 10 u. 25.

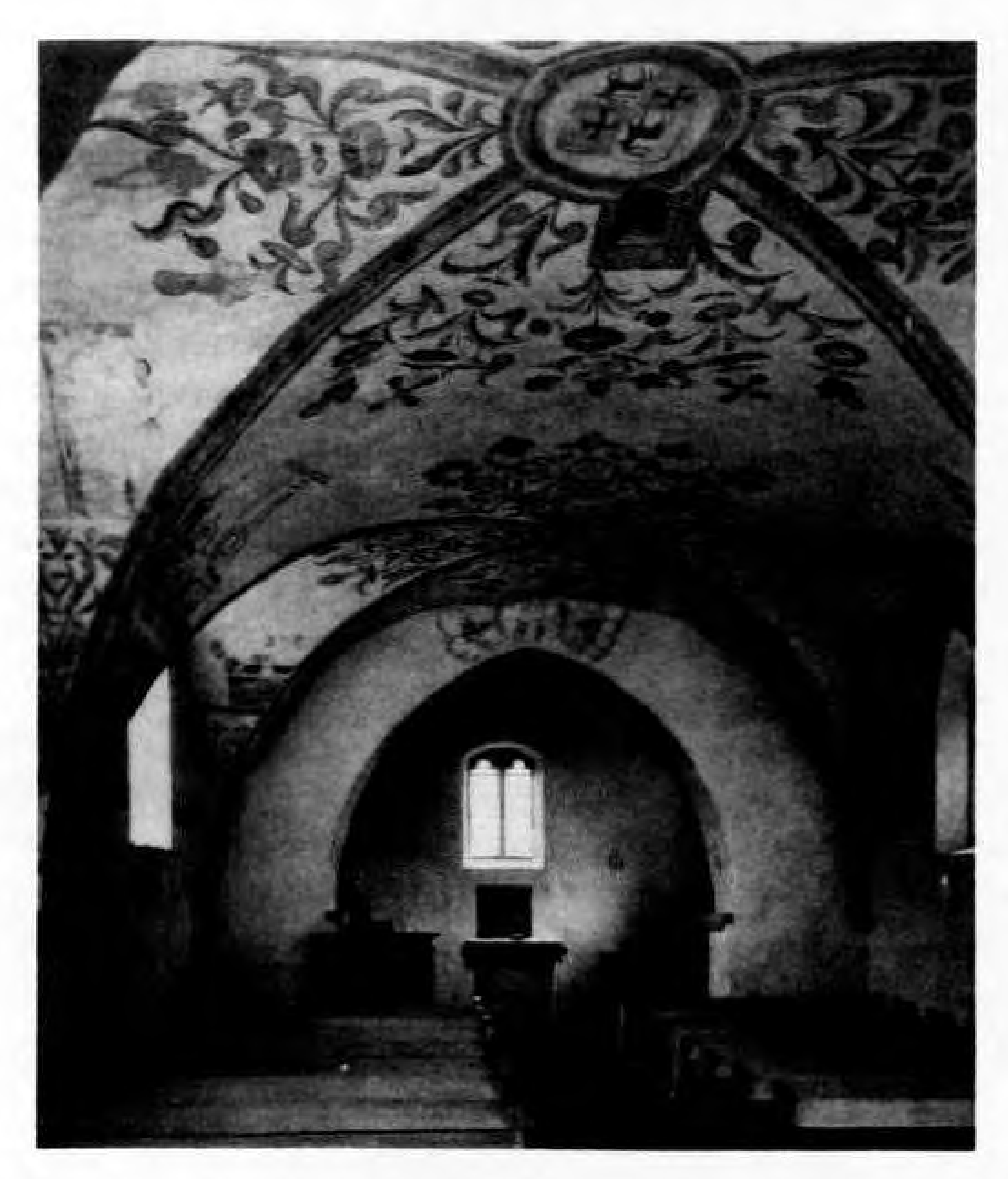


Abb. 26: Sonneborn, Pfarrkirche. Szenische Darstellungen mit moralisch-didaktischen Themen, wie vorne links erkennbar, sind über alle Gewölbekappen verteilt. Qu.: Claussen, Wandmalereien in Sonneborn, 355.

wurden, so haben sie doch in einem Punkt ihre konfessionelle Eigenständigkeit behaupten können. Die im westfälischen Raum offenbar einzigartige Freskenausmalung der Sonneborner Pfarrkirche blieb infolge ihrer Intervention von dem bilderfeindlichen Paragraphen der landesherrlichen Verordnung unberührt. Die Ausschmückung der Kirche erfolgte wahrscheinlich in den 1560er Jahren auf Veranlassung des Lippischen Grafen Hermann Simon, der auch die Besoldung des Pfarrers übernommen hatte. Das ikonographische Programm der Ausmalung formuliert gewissermaßen das lutherische Credo des Kirchspiels, das nun gegen den Konformitätsdruck von oben verteidigt wurde[151].

151 Es ist bislang ungeklärt, wann die Fresken übermalt worden sind. Jedenfalls wird in den Verhandlungsprotokollen und Akten des Konsistoriums nichts darüber berichtet. Die Übermalung fand vermutlich erst nach der Einführung der reformierten lippischen Kirchenordnung (1648) statt, die die Möglichkeiten einer »lückenlosen staatlich-obrigkeitlichen Aufsicht« erheblich erweiterte. Vgl. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 188ff. Zur Entstehungszeit der Fresken und den Stiftungs-

In den gemalten Darstellungen geht es weder um eine symbolische Überhöhung des Sakralraums noch um eine Vergegenwärtigung von heiligen Fürsprechern oder zentralen Mysterien der mittelalterlichen Kirche. Die gemalten Einzelszenen lehnen sich eng an graphische Vorlagen aus gedruckten Passionalen, Dekalogtraktaten und allgemein aus der katechetischen Gebrauchsliteratur des 16. Jahrhunderts an und entsprechen damit der von spätmittelalterlichen Theologen ebenso wie von reformatorischen Kritikern erhobenen Forderung, »lesbare« Bilder zu produzieren. Im Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Landesherrn oder genauer, mit den Funktionsträgern der entstehenden Landeskirche entwickelten sich diese, zur Erbauung und religiösen Unterweisung des Laien angebrachten Darstellungen nach und nach zu Symbolen der Abgrenzung. Die Bilder der Pfarrkirche erhielten in den Augen der Bauern konstitutive Bedeutung für die Wahrung ihrer konfessionellen, in diesem Fall lutherischen Identität[152].

Mit vertauschten Rollen brach hier ein Konflikt der frühen Reformationszeit wieder auf. Während die Sonneborner Gemeinde ihrem Pfarrer eine bilderstürmerische, d.h. ketzerische und gottlose Gesinnung unterstellte, wurde ihr wiederum von Seiten der reformierten Theologen unüberwundene idolatrische Neigungen attestiert[153]. Dabei war sich der Pfarrer der Brisanz seiner Maßnahmen durchaus bewußt, denn in seinem Bericht über die Vorgänge in der Sonneborner Kirche erwähnt er ausdrücklich, nur die

verhältnissen vgl. H. Claussen, Wandmalereien aus lutherischer Zeit in der Pfarrkirche zu Sonneborn, in: Westfalen 41(1963)354-381.

152 Auch Schilling geht davon aus, daß die Wandmalerei »nicht ohne Auswirkung auf die Spiritualität der Gemeinde geblieben sein kann [...] Der Übergang zu dem rationalen Abendmahlsverständnis des Calvinismus sowie zur Kargheit des refomierten Gottesdienstraumes war in Sonneborn demzufolge besonders kraß«; Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 215. Zu weiteren Konflikten um bilderstürmerische Maßnahmen in Lippe, vgl. Schröer, Reformation in Westfalen, I 468f. Bilderstürmerische Maßnahmen befürchteten offenbar auch die Detmolder Gemeinden. Zu der schriftlichen Auseinandersetzung zwischen Rat und Landesherrn vgl. StaatsA Detmold, L 69, Nr.3, fol. 1-5: 1606 Juli 7. Siehe auch Butterweck, Lippische Landeskirche, 146f. u. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 186f.

153 StaatsA Detmold, L 67, Nr.61, fol. 13ssq. Die wechselseitigen Rollenzuweisungen werden beispielsweise auch in den Berliner Auseinandersetzungen wirksam. So warf Abraham Scultetus den Lutheranern in Berlin vor, nichts gegen die »Greuel der Verwüstung« - er meinte die Relikte des »Götzenwerks« in lutherischen Kirchen -, die sich vor ihren Augen ausbreiteten, zu unternehmen. Dagegen beschuldigte die aufgebrachte Gemeinde den Hof- und Domprediger Füssel, er habe »die bilder sturmen und die crucifix zerhawen lassen«. Darüberhinaus beharrten sie auf dem Standpunkt »die bilder seint der laien ihre bibel...«. Vgl. v. Thadden, Fortsetzung des »Reformationswerks«, 243; A. Chroust, Aktenstücke zur Brandenburgischen Geschichte unter Kurfürst Johann Sigismund, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte 9 (1897) 20.

plastischen Darstellungen der Heiligen und die gemalten Tafeln, *die von den wormen zerfreßen waren*, entfernt zu haben[154]. Wie wir noch sehen werden spielten die negativen Konsequenzen bilderstürmerischer Religionspolitik aber auch bei den Beratungen des lippischen Konsistoriums eine Rolle. Aus der Perspektive von Landesherr und Superintendenten besaß das Bilderproblem, zumindest unter Gesichtspunkten der politischen Durchsetzbarkeit, einen ebenso hohen Stellenwert wie beispielsweise die Frage des reformierten Abendmahlsritus[155].

Die hemmenden beziehungsweise fördernden Auswirkungen solcher Konflikte um die kirchlichen Zeremonien oder allgemein um spezifische Aspekte der Frömmigkeit auf den Prozeß der Konfessionalisierung wurden bislang nur selten beachtet. Dies resultiert nicht zuletzt aus konzeptuellen und methodischen Vorentscheidungen des Forschungsansatzes. Folgt man der Argumentation Heinz Schillings, der die »Sonnebomer Revolte« immer wieder als historischen Testfall für die Geltungskraft des Konfessionalisierungs-Paradigmas heranzieht, so stellt sich der Vorgang primär als Machtkonflikt dar, als »Antagonismus zwischen zwei Systemen ... die von entgegengesetzten verfassungsmäßigen und sozialen Prinzipien beherrscht waren«[156]. Offensichtlich vom Autor unbemerkt, verschiebt sich der Blickwinkel von der ursprünglich anvisierten konfessionellen Auseinandersetzung zwischen ländlicher Kirchengemeinde und den Agenten der reformierten Ordnung zugunsten der anschließenden politisch-rechtlichen Auseinandersetzung mit dem Landesherrn. In der Darstellung der Ereignisse gewinnen infolgedessen die verfassungspolitischen Aspekte der Auseinandersetzung an Bedeutung, die die Einschätzung der religiösen Situation vom Ergebnis der politischen Auseinandersetzung abhängig machen und die grundlegenden Konflikte somit einigermaßen verzerrt widerspiegeln: »Aufs ganze gesehen belegt diese Aktion der Sonneborner Kirchspielleute sowie das rasche und entschiedene Vorgehen der gräflichen Regierung eher die Grenzen als die Gefahren eines bäuerlichen Widerstandes«[157].

Die Probleme der Konfessionalisierungsforschung, die letztlich entscheidenden Konfliktlinien an der Peripherie des administrativen Systems zum Gegenstand der Analyse zu machen, beruhen überdies auf der methodisch bedingten Entscheidung, Konfessionalisierung als »Akkulturationsvorgang«

154 StaatsA Detmold, IX D. Num.1, Eccles. presbyt. Sonnebom: Eingesessener Rebellion bei angefangener Kirchenreformation, Ao.1606.

155 In diese Richtung deutet auch die Tatsache, daß die landesherrliche Untersuchungskommission während des Verhörs der aufrührerischen Bauern besonders ausführlich die Frage der Heiligenverehrung erörterte; StaatA Detmold, L 67, Nr.61, fol. 13ssq.

156 Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 218; ders., »Zweite Reformation«, 422-427.

157 Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 217.

aufzufassen[158]. Die Auseinandersetzung zwischen Pfarrgeistlichen und Kirchengemeinde gerinnt damit gewissermaßen zu einem langfristig aussichtslosen Abwehrkampf gegen die kulturelle Hegemonie einer Herrschaftselite, die sich ihrerseits der Resistenz verkrusteter Traditionen und einem kollektiven Bedarf nach »magischer Weltsicherung« gegenübergestellt sah. Mag das Verhalten der Sonneborner Bauern auf den ersten Blick den Eindruck hervorrufen, die Gemeinde verteidigte den altkirchlichen idolatrischen Bilderkult, so zeigt eine sorgfältige Analyse des Konfliktes, die die Perspektive der Betroffenen berücksichtigt, daß die Beteiligten nicht nur in der Lage waren, die Unterscheidung zwischen »ärgerlichen« und theologisch akzeptablen (didaktischen) Bildern zu treffen, sondern die Bilderfrage sogar zum Aufhänger für eine riskante Protestaktion der Gemeinde gegen die Zentralgewalt zu machen. Darüberhinaus verdeckt die argumentative Zuspitzung zweifellos vorhandener theologischer Gegensätze in Richtung auf einen »Antagonismus der Weltanschauungssysteme« die Tatsache, daß auch innerhalb der Führungseliten aus Fürsten, Beamten und Intellektuellen durchaus kontroverse Auffassungen über religionspolitische Entscheidungen und Strategien vertreten wurden[159].

Mit aller Deutlichkeit treten die inneren Probleme der landesherrlichen Kirchenpolitik in einer Kontroverse hervor, die das lippische Generalkonsistorium während der Auseinandersetzung mit den lutherischen Dissidenten beschäftigte. Widersprüche, speziell zwischen der rigorosen Bilderfeindlichkeit, die kalvinistischen Glaubensanhängern gemeinhin zugeschrieben wird, und dem unverhohlenen Interesse Graf Simons VI. an religiösen Bilddarstellungen wurden schon mehrfach bemerkt. So scheint ein umfangreicher Bildzyklus zur alttestamentlichen Abrahamsvita, den der Landesherr zu Beginn der 1590er Jahre anfertigen ließ, eher für eine gezielte Religionspolitik mit Mitteln der Kunst, denn für eine orthodox verfochtene Bilderfeindschaft zu sprechen[160]. Daß die komplexen politischen und

158 Das heißt als »systematische, durch politische und kulturelle Eliten mit mehr oder weniger Zwang vorgenommene Übertragung eines neuen Normensystems von oben herab auf den Untertanenverband«, vgl. Schilling, Reformierte Konfessionalisierung, 422. Schilling bezieht sich auf die Studien Robert Muchembleds (ders., Kultur des Volkes - Kultur der Eliten, Stgrt. 1982), allerdings ohne die triftigen Einwände Jean Wirths zu berücksichtigen. Wirth entwickelte seine Kritik übrigens auf dem Hintergrund ikonoklastischer Konflikte. Vgl. ders., Against the Acculturation Thesis, 66-78. Kritische Bemerkungen zu dem Modell auch in: P. Brown, The cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity, Chicago 1981; R.C.Trexler, Reverence and Profanity in the Study of early modern Religion, in: v.Greyerz(Hg.), Religion and Society, 245-269; J.-C. Schmitt, Der Mediävist und die Volkskultur, in: Dinzelbacher/Bauer(Hgg.), Volksreligion, 29-40; K.Schreiner, Laienfrömmigkeit, 1-78.

159 Schilling, »Zweite Reformation«, 420.

160 J.Kastler, Die Sündenfall-Reliefs am Schloß Brake - Ausdruck konfessioneller Konflikte

theologischen Zusammenhänge der Bilderkontroverse im Umfeld des lippischen Generalkonsistoriums eingehend erörtert wurden, läßt sich an einem anonymen Gutachten ablesen, das offensichtlich als Grundlage für eine Disputation in der Hochphase des Konfessionswechsels gedient hat. Der Text liefert darüberhinaus Anhaltspunkte für eine relativ eigenständige Haltung der Theologen, die gegenüber einer überzogenen Machtpolitik auf Distanz gingen und alternative Strategien konfessioneller Formierung entwikkelten[161].

Der Autor behandelt in Form einer theologischen Quästio vier wesentliche Problembereiche der zeitgenössischen Bilderkontroverse. Neben der Frage nach der Legitimität ikonoklastischer Maßnahmen als Mittel von Religionspolitik, wird der Gesichtspunkt der Frömmigkeitspraxis, die Möglichkeit einer differenzierten Beurteilung von Bildgattungen und eine strategische Alternative zu repressiven religionspolitischen Maßnahmen erörtert. Auch wenn die Argumentation durchgängig auf Belegstellen aus dem Neuen Testament bezogen werden, standen dem Verfasser offensichtlich die akuten Konfliktzonen territorialer Konfessionspolitik deutlich vor Augen[162].

Grundsätzlich wird der obrigkeitliche Standpunkt verteidigt, daß jegliche Bilddarstellungen, die zur *Superstition, als Zaubereij p. mißbraucht (: es stehen solche Bilder in den Kirchen, vf dem felde oder wo sie stehen möchten :)* mit *grossem eiffer* entfernt werden müssen[163]. Die Legitimität obrigkeitlich verordneter Bildentfernungen wird also nicht in Frage gestellt, vielmehr setzen die kritischen Überlegungen an einem konkreten Problem konfessioneller Integration an, dem Grenzbereich des Territoriums. In einer Lage, wo eine *Christenliche Obrigkeit* an eine altgläubige Landesherrschaft grenzt, erscheint es ratsam, *vmb der benachbaurten aus dem Papstumb armen schwachen willen* [...] *solche bilder oder gemeld alle oder etliche nach gelegenheit mit gutem gewissen* [zu] *gedulden*[164]. Dieses unmittelbar aus dem Erfahrungszusammenhang der konfessionellen Auseinandersetzungen abgeleitete Argument eröffnet dem theologischen Diskurs über die Bilder eine neue Perspektive. Der Hinweis auf die Erfolgsaussichten einer laienfreundlichen Bilderpolitik zeigt,

am Hofe Simon VI., in: G.U. Großmann (Hg.), Renaissance im Weserraum, München/-Berlin 1989, II 128-144.

161 LLB Detmold, Handschriftenabteilung, Mascr. Nr.91: *Quaestio, Ob ein Christliche Oberkeit so an das Papstum grenzet, die Bilder oder gemäld ... gedulden kunde....* Als Autor kommt Christoph Pezelius oder sein Sohn Kaspar in Frage; das Manuskript ist Teil einer Sammelhandschrift, in der sich Teile der Korrespondenz und weitere Gutachten zu theologischen Fragen von Christoph Pezelius befinden.

162 Der Verfasser der *Quaestio* hat seine Ausführungen in 53 Abschnitte unterteilt. Den wichtigsten neutestamentlichen Bezugspunkt bilden die Paulus-Briefe. Vgl. LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs. 8; 16; 27; 50; u.ö.

163 LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs. 1.

164 LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs.11.

daß auch auf Seiten reformierter Theologen Zugeständnisse an spezifische Frömmigkeitsvorstellungen des »gemeinen Mannes« erwogen wurden. Die Überlegungen zu den Möglichkeiten konfessioneller Expansion werden dann allgemein auf den Bildgebrauch des Laien ausgeweitet. *Der mitel vnnd sicherste weg nun in disem articul möchte also zu treffen sein: wan ein Christliche Obrigkeit* [...] *Ier macht vnnd Christliche freijheit zuerhalten, auch ergernus zuverhueten, beides die Bilder in jren Kirchen behielte, vnnd auch solche ausmustere*[165]. Die bislang vertretene rigoros bilderfeindliche Haltung des reformierten Bekenntnisses wurde aufgegeben. Damit stellte sich nun das ideologische Problem der Abgrenzung gegenüber altgläubigen wie lutheranischen Positionen. In Hinblick auf die funktionale Bestimmung des Bildgebrauchs wird eine Differenz zu den entgegengesetzten theologischen Positionen zunächst nicht erkennbar, denn auch das Gutachten unseres Autors schreibt (unausgesprochen) die gregorianische Formel fort. Die *Christliche Obrigkeit* ist zwar dazu verpflichtet jede Form der Bilderverehrung zu unterbinden; im Fall von Konflikten bleibt allerdings zu prüfen, welchem Zweck die Bilder dienen, ob *dardurch dem gemeinen Man die Biblische historias desto besser in die gedechtnus zu bilden. Zu welchem ende dan vor aller solche in die Kirchen eingefurt vnnd furgebildet worden*[166]. Unterschiede werden vielmehr in der praktischen Handhabung des Problemkonnexes Idolatrie/Ikonoklasmus deutlich. Gleichermaßen aus politischen wie theologischen Überlegungen wird eine Unterscheidung vorgeschlagen, die sich letztlich an einem ikonographischen Kanon orientieren muß: einerseits *fabulische Bilder welcher historien in h: Schrifft nicht begriffen vnd von menschen erdichtet seind* und andererseits *jenige Bilder welche feine Biblische historias dargeben*[167]. Die Umgestaltung reformierter Kirchen sollte sich deshalb künftig von diesem Selektionsprinzip leiten lassen. Schließlich warnt der Verfasser mehrmals vor den negativen Auswirkungen einer unterschiedslosen bilderstürmerischen Politik (*Wider Carolstat aber vnnd dergleichen*). Die Aufgabe der konfessionellen Formierung der Untertanen sei vielmehr in erster Linie Sache der Theologen, *da doch allein durch das h: Predigampt die Abgöttereij vnnd alle andere Irthumb krefftiglich vnd bestendiglich gestürzet werden kunden*[168].

Vor dem Hintergrund des geschilderten Konfliktes mit der Sonneborner Gemeinde werden die theologischen und religionspolitischen Probleme, die die Bildausstattung der lippischen Kirchen aufwarf, in dem zitierten Gut-

165 LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs.29.

166 LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs.33.

167 LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs. 30 bzw. 32. In diese Richtung gehen auch die Vorschläge katholischer Bilderkritiker wie Johannes' Molanus (1533-85), Theologe der Universität Löwen, und des Bischofs von Bologna, Kardinal Gabriele Paleotti (1522-97); vgl. unten, Anm. 172.

168 LLB Detmold, Hs.Abt., Ms. Nr.91, Abs.49.

achten überaus deutlich herausgearbeitet. Blickt man auf den Ausgang der ländlichen »Revolte« so scheinen die Überlegungen unseres Autors deren Ergebnisse gewissermaßen sogar zu antizipieren. Jedenfalls ergibt sich aus den hier vorgestellten Beobachtungen, daß die Kontroverse um Bildersturm und Bilderverehrung als eines der virulenten Problemen der reformierten Konfessionalisierung in Lippe anzusehen ist. Damit wird zugleich deutlich, daß die religionspolitischen Strategien des reformierten Lagers in wichtigen Detailfragen divergente Lösungswege vorzeichneten. Im Vergleich mit dem strikt bilderfeindlichen Vorgehen des brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund oder den rigiden Maßnahmen oberpfälzischer Pfarrer zu Beginn des 17. Jahrhunderts verfolgte die lippische Regierung eine moderate, auf langwierige religiöse Auseinandersetzungen angelegte Konfliktstrategie[169]. Wie prägend sich diese Erfahrung auf das Selbstverständnis zeitgenössischer Theologen ausgewirkt hat, zeigt die Lippische Chronik(1627) des Blomberger Pfarrers Johannes Piderit. Im Rahmen einer allgemeinen Charakterisierung der Landesbevölkerung erörtert er gleich zu Beginn ausführlich die Frage, *ob auch die Teutschen Bilder gehabt/und dazu beweisen, daß sie Bilder gehabt/wo und wie sie dieselbigen gebraucht*[170]. Das historische Interesse des Verfassers, das ihn aufgrund seiner Lektüre zwangsläufig mit der Irmensul-Legende konfrontierte, wird jedoch rasch von aktuellen Problemen überlagert. Die normativ vorgegebenen Formen christlich-reformierten Bildgebrauchs werden infolgedessen als natürliche »Anlagen« der *Teutschen* ausgegeben und in die Vergangenheit zurückprojiziert. *Dieses Bild* [Irmensul] *ist gestifftet worden von den alten Teutschen/nicht daß damit Abgötterey getrieben werde/sondern daß es ein weltlich Bild und stifftung wehre* [...] *Dann in diesem Bild siehet man/wessen sich befleissigen sollen/dieselbigen/die in Kempffen und Fechten nach Ehr und hohem Stande trachten*. Die Differenz zu dem anderenorts erkennbaren Deutungsmuster »heidnischer« Naturvergötterung ist evident[171].

Die strukturelle Bedeutung der Bilderfrage und ihrer unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten für den Verlauf der religiösen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert zeigt sich auch im Vergleich mit der katholischen beziehungsweise lutherischen Konfessionalisierung. Im Anschluß an das Tridentiner Konzil, das sich nicht gerade ausführlich aber immerhin mit Nachdruck dem Problem des Mißbrauchs von religiösen Bildern (*abusus, idolatria*) gewidmet hatte, entstanden mehrere umfangreiche Traktatschriften, die nicht nur eine wirksamere Reglementierung des Verhal-

169 Siehe oben Anm. 137. - Als Ausdruck einer bilderfeindlichen Politik des Brandenburger Kurfürsten ist auch die folgende Aufforderung an die Stadt Wesel(1612) anzusehen, die seit 1609 dem Herrschaftsverband angehörte: Alle Altäre sollten aus den Kirchen der Stadt beseitigt werden. Vgl. Stempel, Reformation der Stadt Wesel, 144.

170 Johannes Piderit, *Chronicon Comitatus Lippiae*, Rinteln 1627, 74ff.

171 Siehe oben S. 281f.

tens der Gläubigen forderten, sondern sich explizit um einen verbindlichen und detailliert ausgearbeiteten ikonographischen Kanon für die bildliche Darstellung von Glaubensinhalten bemühten[172]. Das Echo auf die Reformforderungen war unterschiedlich, offenbar haben sie aber nördlich der Alpen teilweise bis in die Pfarrbezirke hinein gewirkt. So hat im Fürstbistum Münster die von altgläubiger Seite angestrengte »Disziplinierung des Heiligenbildes« (Göttler) im 17. Jahrhundert zur Einrichtung eines förmlichen Prüfungsverfahrens für wundertätige Bilder (*imagines miraculosae*) geführt. Ein eigenständiges Urteil wurde dem Laien damit freilich einmal mehr abgesprochen[173].

Zum Vergleich mit den Vorgängen in Sonneborn fordert auch ein Konflikt zwischen dem Rat der sächsischen Stadt Zwickau und dem lutherischen Pfarrer Johannes Petrejus am Ende der 1560er Jahre heraus. Die ablehnende Haltung der Bürger gegenüber dem Vorhaben des engagierten Geistlichen, an Stelle eines Marienaltars, der noch aus vorreformatorischer Zeit stammte, eine neue Altartafel aus Antwerpen oder aus der Cranachschen Werkstatt aufzustellen, zeigt immerhin, daß sie in der Lage waren, ihre Interessen mit überzeugenden theologischen Argumenten zu verteidigen[174]. Während Petrejus, der offenbar eine Vorliebe für die moderne protestantische Bildkunst besaß, argumentierte, gemäß lutherischer Lehre sei es besser, *das man des hern Christi bilder hette, als anderer Götzenbilder, mit denen es nur fabeln und ertichtet ding were,* konterten die Ratsmitglieder, *weil man aber so underrichtet aus Gottes wort, das man sich an solchen Bildern nicht ergern darf,* solle der Altar an seinem Ort bleiben[175]. Die umstrittene Darstellung des Marienlebens erschien ihnen auch ikonographisch vertretbar: *vnd solcher Altar zu ehren der Kirchen, so zu unser lieben frauen genant, also mit diesen bildern aufgerichtet, das fichtet aber nun niemandt vnd thetten so grosse sunde nit, wan man sie gleich stehen lasset, weil iedermann so underrichtet, das er sich an solchen bildern nicht*

172 Vgl. die Traktate der schon genannten Theologen Johannes Molanus, *De Historia SS. Imaginum et Picturarum, pro vero earum usu contra abusus, Libri quatuor,* Löwen 1594 und Gabriele Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre et profane diviso in cinque libri,* Bologna 1582. Die noch vorhandenen Teile der Abhandlung wurden hrsg. v. P.Barrocchi, in: Trattati d'Arte del Quincecento, Bari 1961, II 117-509. Zur Orientierung: P.Prodi, Ricerche sula teorica delle arte figurative nella Riforma cattolica, in: Archivio italiano per la storia della pietà 4(1962)121-212; Feld, Ikonoklasmus des Westens, 203-211.

173 Freitag, Sichtbares Heil, 126ff.; Göttler, Disziplinierung des Heiligenbildes, 291ff.; M.Ph. Soergel, The images of the saints in the Bavarian Counterreformation, in: The Historian 53(1990/91)223-40.

174 Der Altar wurde in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. von Michael Wolgemut angefertigt. Vgl. Langer, Der Kampf des Johannes Petrejus, 31ff.

175 StA Zwickau, Ratsprotokoll 1568/69, fol.61ʳ (Konzept des Bürgermeisters, fol. 134 ssq.) u. fol. 34ᵛ (Antwort des Rates); vgl. Langer, Der Kampf des Johannes Petrejus, 37f.

ergern darff[176]. Auch in diesem Fall bestellte der Kurfürst August von Sachsen den widerspenstigen Rat vor seinen Untersuchungsausschuß, da der Pfarrer sich mit der Bitte an ihn wandte, daß *eine wahre Concordie zwischen Ihnen aufgerichtet werde.* Nachdem die Bürgergemeinde ihren Standpunkt schriftlich dargelegt hatte, entschied der Landesherr allerdings zu ihren Gunsten: der Altar blieb erhalten[177].

Das Konfliktpotential religiöser Bilder tritt auch im lutherischen Sachsen wiederum markant zum Vorschein. Zwar haben sich die theologischen Argumentationslinien verschoben, doch zeigt das Verhalten des »bilderfeindlichen« Pfarrers und der »bilderfreundlichen« Gemeinde, daß sich der Konformitätsdruck des Konfessionalisierungsprozesses in jeder Beziehung polarisierend auswirkte. Luthers Auffassung, Bilder als Adiaphora zu betrachten, trat in der Auseinandersetzung zwischen Pfarrer und Bürgergemeinde vollkommen in den Hintergrund. Im Kern ging es vielmehr beiden Parteien darum, *feine Christliche vnd der heyligen Schrifft gemesse bilder vnd Figuren* von »Lügenbildern« beziehungsweise »Götzen« zu trennen[178]. Wie bereits im Fall Sonneborn bemerkt, erfordern solche störenden Effekte auf den Fortgang der Konfessionalisierung auch Korrekturen an den konzeptuellen Voraussetzungen des Ansatzes. Einige Anregungen hierzu sollen im folgenden skizzenhaft umrissen werden.

So erscheint es wenig plausibel, den Zwickauer Konflikt als Machtkonflikt zu analysieren. Zweifellos entschied zwar die Zentralgewalt entgültig über den Verbleib des Altares, aber genau genommen bestätigte der sächsische Kurfürst nur eine Lösung, die sich schon vorher abgezeichnet hatte. Der Rat hatte ohne weitere Rücksichtnahme auf die Einwände des Pfarrers einen Maler und einen Tischler damit beauftragt, dem Wolgemutschen Marienaltar eine neue Einfassung (»Gespreng«) zu geben. *In erwegung der von euch angezogenen vrsachen*, heißt es im Antwortschreiben des Kurfürsten, *lassen wir gescheen, das Ihr mit solchem baw vorfaren mügt.* Von Interesse bleibt in Hinsicht auf den Konfessionalisierungsprozeß demnach nur die Feststellung,

176 StA Zwickau, Ratsprotokolle 1568/69, fol. 34^{v}.

177 StA Zwickau, Best. III,3,7: 1570 Febr. 18, Brief des Kurfürsten an den Rat; und ebd.: 1570 März 7, Brief des Kurfürsten an den Rat. Vgl. Langer, Kampf des Pfarrers Petrejus, 44 u. 47.

178 Über die Vorstellungen des Pfarrers Petrejus unterrichtet ein Manuskript, *Bedencken, was fur Gemelde an die neu tafel des Altares zu malen;* StA Zwickau, Best. III,3,7. Das ikonographische Programm wird vom Rat gegenüber dem Kurfürsten nochmals explizit gebilligt; ebd., Konzeptbuch 1569/70, fol. 68^{v} ssq. Vgl. Langer, Kampf des Pfarrers Petrejus, 39 u. 45. Langer weist außerdem auf eine ähnlich tolerante Handhabung des Bilderproblems in der Kirchenordnung der Grafschaft Scharzburg(1547) hin; Sehling, Evangelische Kirchenordnungen, II.1.2, 136. - Zu einem Marienaltar in Bischofswerda, vgl. Wetzel, Reformation - keine Bilderstürmerei!, in: Beiträge z. sächs. Kirchgesch. 11(1896)181-183.

der Landesherr habe mit seiner Entscheidung den Fortgang der religionspolitischen Erneuerung selber gebremst[179].

Betrachtet man die Auseinandersetzung um den Altar dagegen nicht ausschließlich von ihrem Ergebnis her, sondern als Vorgang, der seinerseits eine Schlüsselfunktion für den übergreifenden Zusammenhang besitzt, so wird sich das Hauptaugenmerk auf die Strategien der Ausgrenzung, auf die Stigmatisierung »abweichender« Glaubensauffassungen und entsprechender Gegenreaktionen der Betroffenen richten müssen. Mit anderen Worten, wir betrachten den Prozeß der Konfessionalisierung weniger als zielgerichtete historische Entwicklung einer Gesellschaft hin zu religiöser Identität und Konformität, sondern als gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß, der gerade in den peripheren Bereichen des Herrschaftssystems spezifische Kompetenzen voraussetzt. In den hier erörterten Fallbeispielen, dies gilt sowohl für Zwickau wie auch für Sonneborn, scheint der taxierende Blick auf die kirchliche Bildausstattung und die von allen Beteiligten erhobene Forderung, nur »lesbare« Bilder zu akzeptieren, auf ein entsprechend ausgeprägtes Unterscheidungsvermögen hinzudeuten. Für eine stärkere historische Gewichtung von Differenzierungsvorgängen spricht nicht zuletzt das zitierte theologische Gutachten zur Bilderfrage in Lippe[180]. Hier zeigt sich, daß der Konfessionalisierungsprozeß auch innere Widerstände zu bewältigen hatte. Die Irritationen, die die ikonoklastischen Maßnahmen bei geistlichen Amtsträgern auslösten, waren mit einfachen machtpolitischen Mitteln nicht zu beseitigen. Der wachsende Konformitätsdruck bewirkte vielmehr auch auf administrativer Ebene eine zunehmende Polarisierung und im Endeffekt einen Rückgriff auf bewährte theologische Deutungsmuster, die die Bilderfrage wiederum zu einem unausweichlichen Gegensatz zwischen Bilderstürmern und »Götzendienern« hochstilisierten. Wie sich an der Geschichte der reformierten Konfessionalisierung in Lippe ablesen läßt, verhinderten nicht etwa ein Defizit an »spezifischer Volksfrömmigkeit« auf seiten der reformierten Kirche oder massive »Ressentiments« der Bevölkerung gegenüber einem »akademischen Weltbild« und einer »rationalen Spiritualität« die programmatisch geforderte Einlösung des Bilderverbots.

179 StA Zwickau, Ratsprotokolle 1569/70, fol.24 (Auftrag der Stadt); ebd., Best. III,3,7: 1570 März 3, Brief des Kurfürsten. Vgl. Langer, Kampf des Pfarrers Petrejus, 42 u. 47.

180 Vgl. hierzu die Hinweise von B. Rüth, Reformation und Konfessionsbildung, 214 u. 266-282; E. Weyrauch, Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Straßburg (1548-1562) (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, 7), Stuttgart 1978. - Auch B. Roeck (Eine Stadt in Krieg und Frieden, Göttingen 1989, II 867) schlägt vor, den Konfessionalisierungsprozeß als »Prozeß der sozialen und politischen Differenzierung« zu betrachten. Ansätze, das Spannungsverhältnis zur Kunst als Faktor religionssoziologischer Entwicklungsprozesse anzusehen finden sich freilich schon bei Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1980, 365-67).

Der unverkennbare Widerstand der Theologen gegenüber einer pragmatischen politischen Lösung der Bilderfrage weist vielmehr deutlich auf ein strukturelles Problem des Konfessionalisierungsvorgangs hin: Die wechselseitigen Überlagerungen von landesherrlicher Kirchenpolitik und frühmoderner Staatsbildung[181].

Festzuhalten bleibt, daß der Ikonoklasmus in der Konfessionalisierungsphase keineswegs nur ein machtpolitisches Phänomen oder eine Begleiterscheinung militanter Glaubenskämpfe war. Das Konfliktpotential, das von verbliebenen und neuen Kult- und Andachtsbildern ausging, war hoch genug, um auf allen gesellschaftlichen Ebenen weitere Auseinandersetzungen mit den theologischen Problemen der Bilderfrage auszulösen. Ein Vergleich einzelner religionspolitischer Maßnahmen zur Bilderfrage zeigt darüberhinaus, daß es häufig zu unkonventionellen Abweichungen von der offiziellen Linie des jeweiligen Bekenntnisses kam. Insgesamt spricht somit vieles dafür, künftig den theologischen Diskurs über das religiöse Bild und seine Funktionen sowie die unterschiedlichen Erscheinungsformen ikonoklastischer Handlungen als wesentliche Faktoren konfessioneller Differenzierungsprozesse zu berücksichtigen.

181 Zu den Defiziten der »Zweiten Reformation«, vgl. Schilling, »Zweite Reformation«, 422-427 und ders., Konfessionalisierung im Reich, 38-45.

VII. Bildersturm, eine »théologie pratique«? Abschließende Erwägungen

Die sozialen und religiösen Verhältnisse in den Städten des Hanseraums begünstigten - wie wir sahen - die Entwicklung reformatorischer Bewegungen und ikonoklastischer Aktivitäten. Da dies in ähnlicher Weise auch für die oberdeutschen und schweizerischen Städte gilt, stellt sich die Frage nach der Tragfähigkeit einer generalisierenden Bezeichnung »reformatorischer Bildersturm« für die Vielfalt der ikonoklastischen Vorgänge dieses Zeitraums. Mit anderen Worten: lassen sich spezifische Voraussetzungen oder Merkmale isolieren, die den einzelnen Vorgängen ihr typisches Verlaufsmuster gaben?

Charakteristische Voraussetzungen und Begleitphänomene, wie die Agitation »radikaler Reformatoren«, Bereitschaft zu militantem Vorgehen oder ein explizit geforderter »Kampf gegen die Götzen«, die in Zusammenhang mit »reformatorischen« Bilderstürmen immer wieder hervorgehoben werden, können von Fall zu Fall erste Orientierungshilfen für die Analyse der Vorgänge liefern. Allerdings muß im Umgang mit narrativen Quellen die topische Bedeutung dieser »Faktoren« innerhalb der damaligen konfessionellen Auseinandersetzungen in Erinnerung gerufen werden. Jedenfalls haftet an allen Versuchen, zu generalisierenden Aussagen über »den« Bildersturm der Reformationszeit zu kommen, der Verdacht, aufgrund eines aus den chronikalischen Berichten abgeleiteten Interpretationsschemas, das auf der Einschätzung zeitgenössischer Autoren beruht, zu einem verallgemeinerbaren Modell der Ursachen und Ziele ikonoklastischer Aktionen gelangt zu sein. »Die Ausgangslage«, so Ulrich Köpf, »war überall ähnlich:

> Führende Theologen äußerten sich gegen die Bilder. Die städtische Obrigkeit versuchte, die Erregung der Bürgerschaft zu dämpfen und dort, wo sie die Notwendigkeit einer Änderung einsah, die Entfernung der Bilder auf geregelte und würdige Weise vorzunehmen. Aber der Druck, der von der Öffentlichkleit ausging und durch die Predigten und Schriften noch verstärkt wurde, vereitelte oftgenug solch vorsichtiges Taktieren und führte hier und dort immer wieder zu Ausbrüchen«.[1]

1 Ulrich Köpf, Die Bilderfrage in der Reformationszeit, 40. Vgl. auch Michalski, Phänomen Bildersturm, 82: »Oft jedoch brachen Bilderstürme nach einer aufwiegelnden

Die Darstellung des Magdeburger Bildersturms (1524), die die Chronik des Möllenvogtes Sebastian Langhans gibt, schildert detailliert die Konflikte zwischen protestantischer Gemeinde und altgläubigem Klerus sowie ihre Eskalation *am tage Assumptionis Mariae*. Der *groß Rumohr* habe sich an der Predigt eines Franziskaners entzündet, worauf eine Gruppe *loser buben, das Handwergk gesellig und allerley lose burse bey den funf hunderten* zum Dom gestürmt seien, Mitglieder des Kapitels tätlich angegriffen und Teile des Kultgerätes, insbesondere zahlreiche Bilder *beide steinern und hultzern*, zerstört hätten. *Aus forcht* habe der Rat nicht eingegriffen, so daß - nach einigen weiteren gewalttätigen Übergriffen auf Klöster und Kirchen der Stadt - erst am Abend die Lage ruhiger wurde und *dieser uffruhrische* [Haufen] *wieder zurtrennet*. Langhans fügt der Ereignischronologie nun einen Hinweis auf die vorausgehenden aufwiegelnde Predigten der reformierten Geistlichen hinzu und bemerkt abschließend: *Darum ist nicht guet, dem gemeinen Pöfell etwas zu erleuben oder sie mit Predigen irgents an verhetzen.*[2]

Die Intention unseres Chronisten ist bekannt: Aus der Erinnerung an das Vergangene sollen lehrreiche Exempel und Orientierungsmaßstäbe für die Zukunft gewonnen werden[3]. Somit ist die im Text deutlich erkennbare Konzentration auf den funktionalen Stellenwert der Predigt und die Rolle der Laien nicht nur die Konsequenz eines »privilegierten« Blicks auf die Ereignischronologie, sondern zugleich die Fortführung einer eingeübten Fertigkeit, eigene Erfahrung und Beobachtungen mit theologischen Kategorien zu vermitteln und in überzeugende Argumente umzumünzen. Solche schon in den chronikalischen Berichten mehr oder weniger bewußt vorgenommenen historiographischen Verzerrungen der Anfänge reformatorischer Bewegungen und der Rezeption der »reformatorischen Botschaft«,

reformatorischen Predigt aus, in der direkt [...] der Bildersturm gefordert wurde«. - Auch Hsia, Münster and the Anabaptists, 53 geht noch von einem relativ starren »hierarchischen« Modell aus; ähnlich Schilling, Aufbruch und Krise, 167f., obwohl sein Modell der »Bürger- und Gemeindereformation« schon die relative Eigenständigkeit oppositioneller religiöser Bewegungen berücksichtigt. Vgl. auch Rüth, Reformation und Konfessionsbildung, 247f. und siehe oben S. 163ff.

2 Die *Historia* des Möllenvogtes Sebastian Langhans, in: Chroniken der deutschen Städte 27, Leipzig 1899, 167ff. - Zu dem Vorfall allgemein: F.Hülße, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, Magdeburg 1883, 100; H.Asmus(Hg.), Geschichte der Stadt Magdeburg, Berlin 1977, 76-77; D. C. Brandt, The city of Magdeburg before and after the reformation, Washington 1979, 174ff.; vgl. Scribner, Ritual and Reformation, 123 u. 126.

3 R.Koselleck, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung eines Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: ders., Vergangene Zukunft, Ffm. [2]1984, 38-66; F.Graus, Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: H.Patze(Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter (= Vorträge und Forschungen, 31) Sigmaringen 1987, 11-56.

bleiben auch bei der Rekonstruktion »idealtypischer« Situationen und Abläufe - wie etwa des »reformatorischen« Bildersturms - zu berücksichtigen.

Das von Köpf und anderen favorisierte Modell deckt sich weitgehend mit den Ereigniszusammenhängen, wie sie der Magdeburger Chronist Langhans suggeriert, und ebenfalls mit den damals schon vieldiskutierten Vorgängen in Wittenberg (1522) und Zürich (Frühjahr 1524). Problematisch wird das Analysemodell allerdings dann, wenn auf einer breiteren Basis von Fallbeispielen Vergleiche angestellt werden. So scheint den bilderstürmerischen Aktionen im Norden nur teilweise der entsprechende Appell eines protestantischen Predigers vorausgegangen zu sein. In Stralsund (1525) kommt es beispielsweise aufgrund einer mehr oder weniger provozierten öffentlichen Konfrontation von Anhängern beider Lager zu prophylaktischen Bildentfernungen durch Bilderstifter[4]. Auch in zahlreichen anderen Städten erfolgten die Aktionen »spontan«, manchmal im Anschluß an oder begleitet von antiklerikalen Demonstrationen und Ausschreitungen[5]. Bereitschaft zu militanten Aktionen setzt also keineswegs die öffentliche Wirksamkeit eines radikalen Vordenkers religiöser Erneuerung voraus.

Auch die Haltung der städtischen Obrigkeit ist nur selten so eindeutig, wie es die Formulierung Köpfs unterstellt. In keiner Stadt des Nordens kommt es zu einer vom Rat angeordneten allgemeinen »Säuberung« der Kirchen. Verbreitet sind dagegen Ratserlasse, die - wie in Hannover (1534 u.ö.) - *alles Bilderstürmen* bei Strafe verbieten[6]. Formal ausgesprochene Verbote liefern andererseits jedoch keinen hinreichender Anhaltspunkt dafür, daß die Ratsverordneten im Ernstfall nicht doch »durch die Finger« gesehen hätten. In einigen Fällen scheint das gewaltätige Vorgehen gegen die Kultobjekte der alten Kirche durch die Anwesenheit von Ratsverordneten gerade-

4 Uckeley, Werdegang der kirchlichen Reformbewegung, 66ff.; Schildhauer, Stralsund, Rostock, Wismar, 178, demnach war die Entscheidung des 48er-Ausschusses von 1525, die Bettlerbesichtigung vor der Bürgerkirche der Stadt Stralsund vorzunehmen, ausschlaggebend für den Tumult.

5 Treptow (1521), vgl. Heyden, Kirchengeschichte Pommerns, 212; Breslau (1523), vgl. Marschall, Geschichte des Bistums Breslau, 62; Stralsund (1525), vgl. O.Plantiko, Pommersche Reformationsgeschichte, Greifswald 1922, 29f.; Zerbst (1526), vgl. Becker, Geschichte der Stadt Zerbst, 68f.; Braunschweig (1528), vgl. Jürgens, Klaus: Die Reformation in der Stadt Braunschweig, 48f.; Hamburg (1528), vgl. Postel, Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn, 268f.; Goslar (1528), Hölscher, Die Geschichte der Reformation in Goslar, 54ff.; Lemgo (1532), Reininghaus, Deutscher Kirchengesang und Bildersturm in Lemgo, 33f.; Höxter (1533), Löffler, Zur Reformationsgeschichte der Stadt Höxter, 267; Hildesheim (1542), siehe oben S. 269ff. Zu scheinbar unerwartet ausbrechenden Bilderstürmen in Augsburg (1532) und Straßburg (1524) vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 81.

6 StA Hannover B8254, fol.12r; vgl. Müller, Reformation in Hannover, Anhang Nr.62. Siehe oben S. 201f..



Abb. 27: Bildersturm und Kirchenplünderung, offensichtlich auf Anweisung eines Adeligen oder Patriziers. Holzschnitt, 1525, in: *Eyn Warhafftig erschröcklich Histori...*, pag. C^{r}.

zu legitimiert worden zu sein[7]. Auch wo es keine Hinweise auf solches offiziell beglaubigte Stillhalten gibt, stellte der Rat sich im Fall des Konflikts mit übergeordneten Instanzen (siehe Hildesheim 1543 oder auch Magdeburg 1524) häufig vor die beklagten Bürger[8].

Schließlich täuscht auch das Bild von einer weitverbreiteten, wenn nicht ikonoklastischen, so doch übereinstimmenden bilderfeindlichen Haltung in den Reihen der Anhänger der Reformation über die Vielfalt der Motive und Absichten hinweg, die den gewaltsamen Aktionen gegen Bilder zugrun-

7 So in Magdeburg (1524) vgl. Asmus, Geschichte der Stadt Magdeburg, 76. - Zerbst(1526), vgl. Becker, Geschichte der Stadt Zerbst, 73. - Einbeck (1530), vgl. H.Steenweg, Einbeck im Zeitalter der reformatorischen Bewegung, in: Geschichte der Stadt Einbeck I, Von den Anfängen bis zum Ende des 18.Jahrhunderts, Einbeck [2]1991, 127-134. - Herford (1531/32), vgl. Cohausz, Anmerkungen zum Herforder Bildersturm im Jahre 1532, 213-221. - Hildesheim (1542), siehe oben S. 270f.

8 Siehe oben S. 194f.(Magdeburg) u. S. 270 (Hildesheim).

de lagen. Prediger und Täter zogen nur in der geringeren Zahl der Fälle am gleichen Strang. Bekanntlich waren es in erster Linie die Reformatoren in den nördlichen Reichsteilen, die vor den religionspolitischen Konsequenzen einer Stigmatisierung als *byldenstormer* warnten[9]. Die Häufigkeit und Beharrlichkeit individuell begangener oder selektiv vorgenommener Bilderfrevel beziehungsweise Bildentfernungen könnten zwar als angemessene taktische Antwort auf diesen »Mittelweg« erscheinen. In den spezifischen Umgangsweisen mit den Bildnissen Gottes, Marias und der Heiligen wurde aber häufig auch das Vorbild vorreformatorischer bilderfeindlicher Praktiken greifbar.

Werfen wir nochmals einen Blick auf die Vorgänge in Magdeburg. Anders als beispielsweise in Wittenberg spielte dort die Bilderfrage in der theologischen Debatte keine Rolle[10]. Entgegen der Behauptung des Chronisten Langhans eskalierte der Konflikt auch nicht aufgrund der Agitation reformatorischer Prediger, sondern im Anschluß an die durch parodistische und provokative Interventionen einer protestantischen Gruppe gestörte, alljährlich zelebrierte »Kräuter- und Gewürzweihe« (15. August). Schon an dem Eklat, den einige Handwerksgesellen während der Pfingsttage in der Domkirche auslösten, wird erkennbar, daß die Ziele der anschließenden ikonoklastischen Anschläge keineswegs willkürlich gewählt waren. Sie richteten sich auf die primären Kultobjekte der Altgläubigen: den Reliquienschrein des als Heiliger verehrten Magdeburger Bischofs Florentius, ein wertvolles Alabasterstandbild des hl. Mauritius und eine unter dem Namen *misericordia* bekannte steinerne Christusdarstellung. Hier handelt es sich erkennbar um demonstrative und selektive Vorgehensweisen, die es nicht auf eine »bilderlose« Kirche abgesehen hatten.

In der Klageschrift des Reichskammergerichts, der wiederum eine Eingabe des Domkapitels zugrunde lag, werden blasphemische Delikte, insbesondere der Angriff auf einzelne Heiligenbilder hervorgehoben, die den *ufruhr gewalt vnd frevel* der »Sektierer« begleiteten[11]. Folgt man der Darstellung, wie dies Scribner tut, so scheint das karnevaleske *Affenspiell* der Magdeburger vor dem Hintergrund spezifischer volksfrommer Projektionen und Praktiken eine Art Gegenritual, eine förmliche »Probe« sakramentaler Objekte (Reliquienschrein, Kultbild) zu vollziehen. Im Verlauf solcher Profanierungsvorgänge änderte sich der ontologische Status des Heilsgegenstandes: In einer Art »umgekehrten Transubstantiation« (Scribner) wurde er seiner *virtus*

9 Siehe oben S. 199f.

10 Vgl. die 18 Artikel der protestantischen Prediger, die am 9. August 1524 überall in der Stadt angeschlagen wurden; abgedruckt in: F. Hülße, Einführung der Reformation in Magdeburg, 95ff.

11 Das Schreiben des Reichskammergerichts an den Rat ist abgedruckt bei Hülße, Einführung der Reformation in Magdeburg, 1883, 127ff.

beraubt oder anders formuliert, er wurde »entpersonalisiert«. Indem die Akteure mit Wort und Tat gegen das *Misericordia* genannte Bild in der Domkirche vorgingen, bewiesen sie dem gläubigen Publikum die »Machtlosigkeit« ihrer »Götzen«[12].

Im Grunde genommen hinterlassen die Berichte über Frevel und Sakrilegien, die die »Martinianer« verübten, jedoch einen zwiespältigen Eindruck. Von Bildersturm und Profanierung kann nur bedingt die Rede sein. Die gewalttätigen Ausschreitungen gegen das Kircheninventar sind vielmehr Bestandteil einer heftigen und kontinuierlich geführten Auseinandersetzung, die einzelne Gesellenverbände mit den Stiftskanonikern der Magdeburger Domkirche austrugen[13]. Die Gewalteskalation durchlief mehrere Stufen wechselseitiger Provokationen und Gegenwehr, bei der die Drohung, die »Ehre« eines Heiligen zu verletzten, ständig im Raum stand. Der Einstieg in den Ehrenhandel erfolgte durch verbale Mißfallensbekundungen und Denunziationen. Mehrfach wurden Predigten durch Zwischenrufe wie: »Du lügst, Mönch« oder sexuelle Anspielungen, »Mönch, Hahnrei!« unterbrochen; den Probst des Lorenzklosters pöbelte man sogar auf offener Straße an[14]. Erwiderten die Geistlichen solche Provokationen, folgten meist unverzüglich gewalttätige Übergriffe, die freilich nie die Grenze zur bewaffneten Auseinandersetzung überschritten. Als Adressat einer »blasphemischen« Drohung, die etwa lautete: man wolle *den Sarck* [Schrein] *in der Elben nach Hamburg haben fließen lassen*, ist somit weniger der Heilige als vielmehr die Gruppe seiner »machtlosen« irdischen Statthalter anzusehen: Weder zeigten die Kanoniker sich in der Lage, die sakrale Stabilität und Integrität des Kirchengebäudes gegen die Angreifer zu verteidigen, noch konnten sie ihre Rolle als Heilsvermittler, etwa durch die Präsentation wirkungsmächtiger Reliquien, glaubhaft machen.

Die in grellen Farben geschilderten »Ketzereien« der »losen Rotten« lenken die Aufmerksamkeit zudem von einem zentralen Gesichtspunkt der Vorgänge ab: Dem gezielten Angriff auf materielle Ressourcen. Von dem *heiligdohm* des hl.Florentius wurden *Silbern bilde* gerissen, die liturgischen Ausstattungen der Klosterkirchen unbauchbar gemacht (Bücher, Ampeln, Stühle) und auch die Heiligendarstellungen wurden weniger »gestürmt« als vielmehr

12 Scribner, Ritual and Reformation, 126f.

13 Ausführlich hierzu: Schnitzler, Geschmähte Symbole (in Druck).

14 Zu solchen Spottkampagnen gehörten in Magdeburg auch Spottlieder auf den Kardinal Albrecht und seine Partei sowie auf den Möllevogt Sebastian Langhans; hierzu Hülße, Einführung der Reformation (wie Anm.65), S. 92. - Sowohl antilutherische wie antiklerikale Spottlieder der Reformationszeit sind aus Stralsund überliefert. Vgl. Alfred Uckeley, Der Werdegang der kirchlichen Reformbewegung im Anfang des 16. Jahrhunderts in den Stadtgemeinden Pommerns, in: Pommersche Jahrbücher 18 (1917), S. 57-64.

»beraubt«: Ihnen wurden die *wachslichter und kertzen, groß und klein, so viel sie der alda gefunden vor allen bildern, uff den kronen und Altaren abgeschlagen, geworffen, die auch zubrochen uff stucken, in die Ermel gestackt und gantz und gar mit weg genohmen, keinß da gelassen*[15].

In der Tat läßt sich mit der Akzentuierung laikaler Frömmigkeitsauffassungen und der emanzipatorischen Dynamik, die sie entwickelten, eine differenziertere Beurteilung der Bilderstürme des Nordens erreichen. Kollektive Maßnahmen wie in Magdeburg, begleitet von symbolischen Gesten und verbalen Äußerungen (»Bist Du Gott, dann wehr« Dich«), mit dem Ziel selektiver Bildentfernungen oder -deformationen charakterisieren die Mehrzahl ikonoklastischer Vorfälle. Wesentlich mehr Einfluß als die nur in wenigen Fällen nachweisbare konkrete Agitation protestantischer Prediger gegen den Bildgebrauch scheint zudem die Haltung der Obrigkeit auszuüben[16]. Diese verhält sich meist taktierend und greift nur ein, wenn eine Situation »umzukippen« droht, sprich, die Gefahr eines allgemeinen Aufstandes besteht. Daß einige Stadträte ikonoklastische Aktionen zur Durchsetzung eigener Machtansprüche instrumentalisierten beziehungsweise sogar provozierten ist offensichtlich[17]. Systematische »Säuberungen« aller Kirchen einer Stadt, sei es auf illegale Weise durch eine Gruppe militanter Reformer oder auf Anordnung des Rates, bleiben jedoch im Norden ein Ausnahmephänomen. Hierin liegt einer der prägnantesten Unterschiede zu den Vorgängen in der Schweiz und in den oberdeutschen Städten.

Die taktierende, abwartende Haltung städtischer Obrigkeiten und das selektive Vorgehen protestantischer pressure groups verschaffte der religiösen Kunst im Norden Nischen, in denen viele Objekte des altgläubigen Kultes überleben konnten. Das heißt aber nicht, daß bilderfeindliche Traditionen hier keinen breiteren Nährboden fanden. Neben dem beschriebenen Modell kollektiver Aktionen, zeichnet sich ebenso deutlich der Prototyp des individuellen Bilderfrevels ab. Manchmal gibt die »Bestrafung« eines Heiligen nur den Auftakt zu späteren massiven Konflikten ab. Die sorgfältige Vorbereitung der Akteure und die Auswahl des Zielobjekts garantieren aber ohnedies

15 Langhans, *Historia*, 144; 147; 150; 169f.; Bericht des Domkapitels, in: Deutsche Städtechroniken 27(1899)200ff.; Klageschrift des Kaisers, in: Hülße, Einführung der Reformation, 130. - Brandt, City of Magdeburg, 183ff.

16 Siehe oben S. 199ff.

17 Dies wird bei den Klosterstürmen in Torgau (1525) und Königsberg(1524) besonders deutlich. Vgl. Doelle, Klostersturm von Torgau, 30ff.; Gause, Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen, I 213. Die Aufforderung des Bischofs Georg von Samland an die evangelischen Prediger, *diese sachen durch ire predigt bei dem gemeinen volck geschickter weis zu furdern* spricht Bände; vgl. Tschakert, Urkunden zur Reformationsgeschichte, II 61. Hierzu der Bericht des Franziskaner-Guardians Simon Neumeister, in: K.Faber(Hg.), Preussisches Archiv oder Denkwürdigkeiten aus der Kunde der Vorzeit, Königsberg 1809, 207ff.

eine spektakuläre Wirkung auf das Publikum. Einzelaktionen konnten, der Fall des Zürichers Hottinger zeigt es, mit der Zerstörung einer Bilddarstellung enden, meist schob sich aber auch in solchen Fällen der symbolische, didaktische Aspekt in den Vordergrund. In Lübeck war es 1523 eine weibliche Anhängerin der »Martinianer«, die wegen ihrer öffentlich geäußerten Drohung, ein Marienbild in den Abort zu werfen, zur Verantwortung gezogen wurde[18]. Ein Jahr später ersuchten vier Mühlhausener Bürger den Rat ihrer Heimatstadt um ein mildes Urteil, weil sie in der örtlichen Dominikanerkirche ein Christusbild von der Orgel geworfen und etliche andere unbrauchbar gemacht hatten. Sie hätten, so schrieben sie, *solches aus christlichem Eifer getan und nicht, Aufruhr zu erregen, denn es wär ein Abgott gewesen*[19]. In Köln, dessen spätmittelalterliches Kunstinventar erst in den kriegerischen und kommerziellen Wirren der jüngeren Vergangenheit ernsthafte Einbußen hinnehmen mußte, wurde 1526 der verdächtige »Luttersche« Hans Unes in den Turm gelegt, weil er angeblich ein Kruzifix verstümmelt und *vp werdige moder gotz blasphemiert* hatte. Wie eine Zeugin weiter mitteilte, habe er außerdem gesagt: *Hey, es ist wuyst mit den gottzen, weret ime einerlant man verbrent sy, die heilgen hanen gkeyne macht, as die von Collen halden*[20]. Fälle wie diese sind Legion und können hier nur als Hinweis dienen, in welche Richtung noch Einzelfallerhebungen vonnöten sind. Doch schon die exemplarische Analyse verdeutlicht, daß sich auch hinter diesen vermeintlich spontanen Gewaltausbrüchen eine spezifische »Spielart« des Bilderstreits der Reformationszeit verbirgt.

Vor dem skizzierten Hintergrund lassen sich nun einige methodische Probleme deutlicher fassen, die eine historisch-vergleichende Analyse bislang häufig erschwerten. Die von Sergiuz Michalski vorgeschlagene begriffliche Unterscheidung von »Bildersturm«, »Bilderfrevel« und »Bildentfernung« resultiert gleichfalls aus der Beobachtung, daß das polemisch immer noch zündende Schlagwort Bildersturm die vielfältigen Erscheinungsformen der Bilderproblematik allzusehr »verkürzt«. Sein mit einer Fülle von Belegmaterial gespickter Überblick weiß allerdings die Vorteile einer typologischen Untersuchung kaum zu nutzen, so daß zwar die europäische Dimension des Phänomens und die bislang kaum zur Kenntnis genommenen symbolischen Wirkungsebenen der Bilder in aller Deutlichkeit hervortreten, die Anschlußmöglichkeiten für weitere sozial-, religions- und kunsthistorische Arbeiten aber im Dunkeln bleiben[21]. Insbesondere sein Hinweis auf die

18 Zu der unverkennbare polemische Einfärbung der Anschuldigung siehe oben S. 193 u. S. 219; sowie Prange, Protokolle des Lübecker Domkapitels 1522-30, 42.

19 Jordan (Hg.), Mühlhausener Chronik, I 176; G.Franz(Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, 489.

20 Historisches Archiv der Stadt Köln, Verf. und Verw.G 205 (Turmbuch), fol. 37-38.

21 Eingangs nimmt er zwei Einschränkungen vor, die ihn zweier wichtiger Ordnungs-

augenfällige Selektivität der ikonoklastischen Vorgehensweise sowie ihre Anlehnung an - beziehungsweise Einbettung in - offizielle Repräsentationsvorgänge, wie Schandprozessionen oder andere öffentliche Strafrituale, sucht weder zu entsprechenden ikonographischen noch zu sozialhistorischen Ansätzen eine Verbindung herzustellen.

Bevor wir auf der Basis des hier vorgestellten Materials versuchen, einige Grundzüge ikonoklastischen Handelns nachzuzeichnen, soll noch ein Blick auf den Vorschlag von Carlos Eire geworfen werden, der anhand von Bilderstürmen in Schweizerischen Städten eine andere, stärker an den sozialen Voraussetzungen und Folgen orientierte Kategorisierung vornimmt. In den kollektiven ikonoklastischen Aktionen der städtischen Laienbevölkerung sieht er unterschiedliche, zum Teil konfligierende Motive am Werk. Vorherrschend seien zwar religiöse Beweggründe gewesen; die tatkräftige Kritik an der »Götzenverehrung« konnte aber auch - wie in Basel (1529) - zur Speerspitze politischer Partizipationsforderungen werden[22]. Die rebellischen Aktionen schweizerischer Bilderstürmer wurden - so die Auffassung Eires - in der Auseinandersetzung um die ideologische Vorherrschaft der römischen Amtskirche zu einer wirkungsvollen taktischen Waffe. »It is a direct act of violence against the accepted social myth«. Der Kampf gegen die »Götzen« wurde auf symbolischer Ebene geführt, vordergründig gegen Heiligenbilder und das gesamte liturgische Gerät gerichtet, zielte er eigentlich auf die Privilegien und die Machtstellung klerikaler Amtsträger (Verfügungsgewalt über Sakramente). Bilderstürme, insofern man sie als Element einer sozialen Bewegung (*popular movement*) betrachtet, kamen vor allem jenen

kategorien berauben. Eine zeitliche Einschränkung: »Bildersturm meint eine Lösung der Problematik des religiösen Bildes im Protestantismus[!]«. Anschließend eine sozialhistorisch relevante: »Der Grad der Legalität, ob der Bildersturm also mit oder ohne Einverständnis der »Obrigkeit« stattfand, ist [...] doch von sekundärer Bedeutung«. Vgl. Michalski, Phänomen Bildersturm, 69.

22 Die Handlungsunfähigkeit des konfessionell gespaltenen Baseler Magistrats führte 1529 zu einem Aufstand der Zünfte. Um ihrer Forderung nach Einführung des reformierten Bekenntnisses Nachdruck zu verleihen, drangen sie in die Münsterkirche (später in mehrere andere) ein und zerstörten die »Götzen«. Daraufhin stellten die katholischen Ratsmitglieder ihre Ämter zur Verfügung und machten damit den Weg für eine Neuordnung des Kirchenwesens frei; vgl. Eire, War against the idols, 114ff.; Friederich Fischer, Der Bildersturm in der Schweiz und in Basel insbesondere, in: Baseler Taschenbuch 1(1850)1-16; Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel 3, Basel 1924; P. Roth, Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel, Basel 1942; Hans R. Guggisberg, Basel in the sixteenth century. Aspects of the city republic before, during and after the Reformation, St. Louis 1982; zuletzt: Heidi Zogbaum, Iconoclasm and politics: the Reformation in Basel, in: Charles Zika (Hg.), No gods except me. Orthodoxy and Religious practice in Europe 1200-1600, Melbourne 1991, 134-152.

Partizipationsansprüchen entgegen, die eine möglichst breite Basis für den Aufbau einer »anderen Kirche« forderten[23].

Aufgrund der vergleichenden Betrachtung ikonoklastischer Ereignisse in schweizerischen und oberdeutschen Städten entwickelt Eire ein typologisches Modell ihrer unterschiedlichen Verlaufsformen und ihres jeweiligen Stellenwerts im reformatorischen Wandlungsprozeß. Er unterscheidet grundsätzlich zwischen offiziell gebilligten, »legalen« Bildentfernungen und »illegalen« ikonoklastischen Aktionen. Die größte Verbreitung fanden in dem von ihm untersuchten Gebiet revoltenartige Bilderstürme(1)[24] und selektive Bilderfrevel, die sich als kollektiver Protest(2)[25] sowohl gegen die »Irrtümer« des römischen Klerus als auch gegen die Verzögerungstaktik der Stadtmagistrate wandten. Seltene, aber dennoch vielbeachtete Ausnahmen bilden die vom Rat kontrollierte »Säuberung«(3) der Kirchen Zürichs[26] und der Fall Bern, wo sich dem formellen Entschluß des Rates ein tumultarischer, außer Kontrolle geratener »Angriff auf die Götzen« anschließt(4)[27]. Individuelle und gezielte Attacken(5), wie sie sich beispielsweise 1534 in Genf abspielten, wo ein gewisser Louis Chenevard dem Antoniusbildnis in der örtlichen Franziskanerkapelle beide Augen ausstach, behielten episodenhaften Charakter. »As a rule, isolated acts such as these do not occur with any great frequency«[28].

Läßt man die von Eire beschriebenen Beispiele noch einmal Revue passieren, so scheint nicht der chronologisch früheste Bildersturm in Zürich (1524) sondern der Fall Basel zum paradigmatischen Ereignis im Süden geworden zu sein. Dies hat - immer mit Blick auf die soziale Trägerschaft und die politischen Konstellationen der städtischen Reformation - ein gewisses Maß an Plausibilität für sich. Der Kreis der Akteure rekrutierte sich hier wie in zahlreichen anderen Städten aus den zünftisch organisierten Bürgerverbänden, die als politischer Arm der reformatorischen Gruppierung fungierten. Außerdem herrschte zu diesem Zeitpunkt in Basel ein politisches Klima, das durch Abschließungstendenzen der bürgerlichen Elite gegenüber dem »Lumpengesindel« geprägt war[29]. Schließlich spielte ein weiterer

23 Eire, War against the idols, 151f. u. 158f.

24 Basel, Neuchâtel, Genf; vgl. Eire, War against the idols, 154.

25 Wesen i.d. Schweiz (1528), vgl. Eire, War against the idols, 113 u. 153.

26 Eire, a.a.O., 73-88 u. 154.

27 Eire, a.a.O., 109-112 u. 155.

28 Die von Eire angefertigte Auflistung individueller und kollektiver Bilderstürme für die Stadt Genf spricht nicht in jedem Fall für seine Auffassung. Nimmt man nur ebensoviele Fälle individueller Attacken (5 im Zeitraum 1534/35) für die übrigen Städte an, ergibt sich schon eine recht imponierende Sammlung. Vgl. Eire, a.a.O., 152f.

29 So der Dominikaner Joahnn Stolz, in seiner Chronik der Baseler Vorgänge; vgl. W. Oechsli (Hg.), Quellenbuch zur Schweizer Geschichte, Zürich 1918, 330.

sozialer Faktor eine offensichtlich nicht unmaßgebliche Rolle: Wie in zahlreichen anderen Städten beteiligten sich in Basel jugendliche Gruppierungen massiv an Bilderfreveln sowie an antiklerikalen Ausschreitungen. Auch dies ein Indiz dafür, daß der Bildersturm durch ein breites Interessenbündnis unterschiedlicher korporativer Organisationen vorangetrieben wurde[30].

Eires Vorschlag, unterschiedliche Typen von Bilderstürmen, Bilderfreveln und Bildentfernungen zu unterscheiden, bietet - vor dem Hintergrund der sozialen Beziehungen und Machtkonflikte innerhalb der Städte betrachtet - den Vorteil, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der ikonoklastischen Vorgänge deutlicher herauszuarbeiten. Im Norden wie auch im Süden bemühten sich Stadträte darum, die religiösen Spannungen unter Kontrolle zu halten und militante ikonoklastische Aktionen der Bürger zu verhindern. Während in Städten wie Zürich, Bern, Straßburg oder Ulm offiziell die Beseitigung der kirchlichen Bilder beschlossen wurde, beharrten die meisten Stadtregierungen im Norden und Osten des Reiches darauf, bilderstürmerische Handlungen als kriminelles Delikt zu behandeln und nur in Einzelfällen »abergläubisch« verehrte Bilddarstellungen zu beseitigen[31].

Darüberhinaus war der Anteil kollektiv vorgenommener Angriffe auf den kirchlichen Bildbestand im Norden zwar ebenfalls hoch (18 von 52 Fälle), sie folgten jedoch äußerst divergierenden Zielsetzungen. Gemäß der Darstellung Eires rekrutierten sich die Kräfte der Bilderstürmer in Oberdeutschland und der Schweiz aus allen Gruppen der städtischen Bevölkerung, d.h. Nicht-Bürger inbegriffen. Bilderstürmerische Aktionen wurden zu einer bevorzugten taktischen Option reformatorischer Gruppierungen, die damit eine »Politik der vollendeten Tatsachen« zu betreiben versuchten. Aus dieser Perspektive erschienen ihnen die Darstellungen der Heiligen nicht nur als Bestandteile des kirchlichen Kultinventars, sondern primär als Herrschaftssymbole, die den sozialen Status und das Selbstverständnis des städtischen Klerus begründen und sichern halfen[32].

Demgegenüber beschränkte sich der Kreis der Bilderstürmer im Norden meist auf Angehörige der städtischen Bürgerschaft oder zweckgebundene Interessenkoalitionen bürgerlicher Korporationen[33]. In Anlehnung an Ergebnisse der Reformationsforschung wird man hier ebenfalls von entsprechenden Traditionen und Praktiken »bürgerlicher Oppositionsbewegungen« ausgehen können. Die Intentionen der Akteure wurden jedoch in weit geringerem Maße von »ideologischen« Gesichtspunkten bestimmt, sondern folgten

30 Eire interpretiert dies freilich als Hinweis auf einen, die Auseinandersetzungen zusätzlich schürenden »Generationenkonflikt«. Vgl. ders., a.a.O., 163 und Scribner, Volkskultur und Volksreligion, 28.

31 Einbeck(1530), Herford(1531/32), Wesel(1542), Hildesheim(1542).

32 Eire, War against the idols, 158f.

33 Siehe oben S. 173ff.

unterschiedlichen Zielvorgaben. Neben antiklerikalen Kampagnen - wie in Magdeburg - spielten »didaktische« Manipulationen von Bilddarstellungen oder die gezielt eingesetzte Symbolik von Ehre und Schande eine maßgebliche Rolle[34]. Aus Furcht vor den Gewalt provozierenden Impulsen bilderstürmerischer Maßnahmen verzichteten die städtischen Obrigkeiten im Norden auf eine theologische »Lösung« des Bilderproblems und öffneten damit den Raum für spätere konfessionell begründete Eingriffe der Landesherren[35].

Der aufgrund empirischer Befunde naheliegende Verzicht auf eine begriffliche Zuspitzung des »reformatorischen Bildersturms« bedeutet nicht nur eine notwendige Erweiterung des bislang zu eng konzipierten Bezugsrahmens zwischen theologischen Forderungen und reformatorischer Praxis, sondern bringt zugleich die gesellschaftlichen und historischen Zusammenhänge ikonoklastischer Aktionen in Erinnerung. Bilderstürme erscheinen somit als Bestandteil der vielfältigen religiösen, politischen sowie sozialen Spannungen und Konflikte spätmittelalterlicher Stadtgesellschaften. Sie werden vom Laienpublikum als Artikulationsform für Reformforderungen instrumentalisiert und dokumentieren zugleich die relative Eigenständigkeit bilderkritischer Einstellungen.

Der Versuch, die sozialen Triebfedern bilderstürmerischer Handlungen, die standes- und gruppenspezifischen Bindungskräfte offenzulegen, könnte durch eine genauere Bestimmung spezifischer Trägergruppen noch an Plausibilität gewinnen. Die Ergebnisse von Einzelstudien haben hier schon zu recht weitgehenden Vermutungen Anlaß gegeben[36]. So wurde das soziale Konfliktpotential als Antriebsfaktor vor allem in den Städte Nord- und Mitteldeutschlands sehr hoch eingeschätzt. Der reformatorische Prozeß hätte hier - so die unter ostdeutschen Historikern verbreitete Ansicht - ohne »das ständige Vorwärtsdrängen der plebejischen Schichten nicht so schnell durch-

34 Siehe oben S. 219ff.

35 Siehe oben S. 209ff.

36 Über den Bildersturm in Stralsund (1525) heißt es bei J.Schildhauer, Stralsund, Rostock und Wismar, 181: »Es ist aber unverkennbar, daß die plebejische Opposition sich nicht nur gegen die Kirche, sondern auch gegen die politische Ordnung wandte«. K.Czok, Revolutionäre Volksbewegungen in mitteldeutschen Städten, 129, attestiert den Kirchen- und Klosterstürmen der »Bürger und Stadtarmen« einen »antifeudalen Charakter«. - Vgl. auch: T.A. Brady, Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-55, Leiden 1978.

gesetzt werden können; sie verliehen ihm erst vollends den Charakter einer Volksbewegung«[37].

In den süddeutschen und schweizerischen Städten werden häufig die politisch benachteiligten Zünfte als kollektive Kraft für bilderstürmerische Aktionen verantwortlich gemacht[38]. Die Beobachtungen von Eire, der ja gerade die »demokratischen« Formen und die populären Aspekte des Bildersturms als sozialer Bewegung hervorhob, bleiben in diesem Punkt jedoch bemerkenswert unpräzise: »The existing evidence suggests that iconoclasm was not restricted to any one social class in Switzerland«[39].

Die unbefriedigende Aussage Eires hat konzeptionelle und empirische Gründe. Eire zeigt sich stärker an den langfristigen politischen und religiösen Zusammenhängen reformatorischer Konflikte und insbesondere bilderstürmerischer Bewegungen interessiert. Im Übrigen ist bekannt, daß schichtenspezifische Interessenlagen, sofern sie sich überhaupt nachweisen lassen, in spätmittelalterlichen Städten durch korporative Organisationen absorbiert und in politische Forderungen umgesetzt wurden[40]. Die Verbindungen zwischen ikonoklastischen Aktionen und sozialen Konflikten wären also zunächst an der Beteiligung solcher institutionalisierten Organisationen zu untersuchen und zu prüfen.

Ziel der in den voranstehenden Kapiteln unternommenen Untersuchungen war zum einen, Ansätze der mittelalterlichen (Vor-) Geschichte des reformatorischen Ikonoklasmus aufzuzeigen, zum anderen wurden Fragen nach dem Wechselverhältnis von theologischen Reformforderungen und sozialer Praxis, nach Tradition und Rezeption bilderfeindlicher Einstellungen und Verhaltensweisen gestellt. Das Modell, das den meisten Untersuchungen zu ikonoklastischen Aktionen des 15. und 16. Jahrhunderts zugrunde liegt, ist eng an den Weg kirchlicher Heilsverkündigung gekoppelt: theologisches

37 Schildhauer, Reformation in Norddeutschland, 199f.; ähnlich Ullmann, Bildersturm und bildende Kunst, 46.

38 Vgl. Brady, Strasbourg 1520-55, pass.; hierzu die Rezension von Bernd Moeller, in: Göttinger Gelehrten Anzeiger 232 (1980) 111f. und Smolinsky, Stadt und Reformation, in: TrThZs 82(1983)39. - Zogbaum, Iconoclasm and Politics, 139ff. - Michalski vertritt die Auffassung, daß »die Gefahren für das Stadtregiment weniger in der sozialen Zusammensetzung der bilderstürmerischen Haufen lagen als vielmehr in der Tatsache, daß Bilderstürme die Basis für weitergehende Forderungen und Aktionen abgeben könnten«, vgl. ders., Phänomen Bildersturm, 80. - Robert Scribner unterstreicht demgegenüber, daß die Vorgänge in Straßburg (1524) und Augsburg (1533) - wo es zu einer Auseinandersetzung zwischen patrizischem Stifter und patrizischem Kirchpfleger kam - als Symptom für die sozialen Wurzeln bilderstürmerischer Handlungen zu werten seien. Freilich handelt es sich hierbei um einen »horizontalen« Statuskonflikt. Vgl. ders., The image and the reformation, 543ff.

39 Eire, War against the idols, 162ff.

40 I. Ellermeyer, »Schichtung« und »Sozialstruktur«, 143-149.

Programm - Propagierung - Radikalisierung.

»Lollard and the later Hussite movements came to advocate iconoclasm as a principle aim of their reformist programs. This was the product of the vulgarization of their original ideologies and the absorption of anti-establishment, »populist« sentiments by the Lollard and Hussite cadres. Opposition to traditional religious art was transformend into a slogan of the more radical wings of these heresies«[41]

Von einem analog verlaufenden Prozeß der Vulgarisierung und Radikalisierung häretischer Lehren gehen auch Aston[42] und Bredekamp[43] aus Dies hat Konsequenzen: Denn wie wir sahen, handelt es sich bei einiger hussitischen »Bilderstürmen« keineswegs um religiös motivierte Aktionen sondern um gängige Entehrungs- beziehungsweise Schmähpraktiken[44] Andererseits verstellt die inhaltliche Fixierung auf die bilderfeindlicher Äußerungen häretischer Lehrer den Blick auf die subtilen Artikulations techniken laikaler Bildkritik. Ein anderer Ansatz, der versucht, eigenständige Formen populären Bilderfrevels mit der Rezeption von »häretischen« Lehrsätzen in Zusammenhang zu bringen, geht von dem quasi-sakramentaler Status der Bilder in der mittelalterlichen Kultpraxis aus. Ikonoklasten, die mit der Aufforderung: »Wenn Du Maria bist, so hilf dir selbst« Statuen vor

41 Jones, Art and christian piety, 91.; eine ähnliche Darstellung der Zusammenhäng in: ders., Lollards and Images, 30f: »Lollardy was less broad-minded about image than Wyclif had been ... its novelty and radicalism derived mainly from its provocativ rhetoric«.

42 Aston, Englands Iconoclasts, 155: »Some tried to remain faithful to Wycliffe ... Other moved to more extreme iconoclastic position ... Wycliffites took theology - includin the scholastic theory of image-worship - into the tavern and marked-place ... Thought were metamorphosed ... suitable for heretical schooling«.

43 Trotzdem Bredekamp die von Hussiten angewandte Methode der »Teilzerstörungen von Bilddarstellungen als Praxis beschreibt, »die seit der Antike sporadisch imme wieder vorgekommen war«, bleibt für die Akteure die radikalisierte Programmati einiger Prager Reformtheologen bestimmend. »Kunstwerke beschädigen heißt, si als Statthalter der sozialen Kräfte verstehen, die angegriffen werden ... Da die radikale (sic!) Hussiten keine Personen an sich, sondern ein hinter diesen stehendes Systen angreifen, als dessen Ausdruck sie die Kunst analysiert haben (sic!), entdecken si in der Sphäre der Kunst ein abstraktes Gebilde dieses Systems, das den persönliche Angriff dennoch nicht ausschließt«, Bredekamp, Kunst als Medium, 302.

44 Konzeptuelle Probleme ergeben sich auch für Aston: Im Fall der Bilderfrevler, di 1421 in Exeter die Franziskanerkapelle heimsuchten und nicht nur eine Mariendar stellung sondern auch noch die Wappen König Heinrich V. vernichteten, fällt es ih schwer, hinter dieser Tat Lollarden zu vermuten; dies., England's Iconoclasts, 140f

den Säulen stoßen und Kruzifixe verbrennen, vollziehen demnach ein Art Gegenritual:

> »It was a method of disproving supposed miraculous powers, the best argument there could be of the lack of relationship between lifeless representation and actual saint. Denying images meant repudiating their miraculous properties«.[45]

Damit wird die Aufmerksamkeit auf ein entscheidendes handlungsbestimmendes Element gelenkt: Die attackierten Bilder oder vielmehr die Auffassung, die der Akteur mit dem Begriff »Bild« in Zusammenhang brachte. Die Struktur des geschilderten »Gegenrituals« setzt so gesehen einen animistischen Bildbegriff voraus, wie er in der Volkskunde[46] und bei einigen Kunsthistorikern verbreitet ist[47]. Historiker, die von einem an der Basis der mittelalterlichen Gesellschaft allgemein gepflegten abergläubischen Bildgebrauch ausgehen, können sich dabei auf zeitgenössische Gewährsmänner berufen.

Der Münsteraner Kanoniker Henricus von Kepelen gab nur eine bei seinen Standesgenossen allgemein verbreitete Auffassung wieder, wenn er vor dem Laster des Mißbrauchs der Bilder warnte. Seinerseits erklärte er die verführerischen Anziehungskraft der »sichtbaren Schmeicheleien« (*visibiles palpabiles*) mit dem Einfluß von Dämonen, die »Zeichen, Wunder und Vorhersagen« an Bildern verursachten[48]. Bilderstürmer erfüllten somit gleich

45 Aston, England's Iconoclasts, 136. Entsprechend interpretiert Guy P. Marchal die Handlungsweise der Schwyzer in Horgen während des Schwyzer Kriegs: Die kollektive Profanierung des Sakralraums samt Entehrung des Kultbildes wird als »Probe des Kultbildes« dargestellt; vgl. ders., Die Metz zuo Neisidlen, 312f.

46 Kretzenbacher, Verletztes Kultbild, 7: »In einem höchst eigenartigen Vorgang, den Religionswissenschaft und Volkskunde als den der Beseelung (gr. Enpsychose) oder den der Verkörperlichung im Sinne einer menschlichen Reaktionsfähigkeit (gr. Ensomatose) benennt, ist es den Kultbildern gegeben, zu bestimmten ZeichenAussagen wie ein Mensch zu weinen, zu erbleichen, sich zu bewegen, zu bluten«.

47 Am Ende seines Kapitels über »Idolatry and Iconoclasm« resümiert David Freedberg seine Beobachtungen folgendermaßen: »For all that, it is perfectly clear that any number of assaults of images - if not the large majority of them - are predictated in one way or another on the attribution of life to the figure represented, or on the related assumption that the sign is in fact the signified, that image is prototype, that the dishonor paid to the image - to invert Saint Basil's famous dictum - does not simply pass to its prototype, but actually damages the prototype«; ders, Power of images, 415.

48 *Non esse putandum quod omnia signa miracula prodigia que aliquando per christi vel beate virginis vel alterius sancti ymaginem seu in ipsa ymagine facta sunt vel fiunt fuerint vel fient divina sed existimandum plurima ex illis fuisse et esse dyabolica.* Henricus von Kepelen, *Tractatus de imaginibus*, fol. 8v. Die gleiche Argumentation findet sich bei Bernardin von Siena, *De idolatria*; siehe oben S. 66, Anm. 135.

eine doppelte Funktion: Sie raubten Dämonen ihren Zufluchtsort und ließen die frommen Wünsche ihrer Zeitgenossen in Qualm und Rauch aufgehen. Freilich ist auch hier methodische Vorsicht geboten, denn gerade der gezielte Eingriff in die ikonographische Struktur einer Darstellung und die Praktiken der Profanation eines Heiligenbildes weisen über diese simple Form der »Entmachtung« hinaus[49]. Dies macht darüberhinaus deutlich, wie vielschichtig die Beziehung der Zeitgenossen zu den attackierten Objekten war: Eine Beziehung, die einerseits zu verbieten scheint, den Akteuren ohne weiteres eine umfassende religiöse oder sozialreformerische Programmatik überzustülpen; und die andererseits die Untiefen des spätmittelalterlichen Bildbegriffs als zentralen Bezugspunkt des Ikonoklasten nachdrücklich in Erinnerung ruft.

Generell ließen sich folgende Beobachtungen machen: (1) Mit den demonstrativ liegengelassenen Rudimenten der Heiligen wurde einer der elementaren Beweggründe mittelalterlicher Bilderfeindschaft zum Ausdruck gebracht. Die lakonische Feststellung, das verehrte Abbild eines Heiligen sei nichts weiter als »toter Stein« oder »faules« Holz, verdeutlicht, daß in den Augen des mittelalterlichen Betrachters vor allem die materiale Substanz der kirchlichen Kunst die sakrale Aura immer wieder durchbrach. Der Blick des Bilderstürmers auf die sakralen Objekte der Kirche war primär durch die materielle Kultur des spätmittelalterlichen Handwerks vorgeprägt. Bilderfrevler und Bilderstürmer erzielten ihre publikumswirksamen Effekte indem sie die Objekte so »verstümmelten«, daß das rohe Innere zum Vorschein kam[50]. Materielle Motive spielten nicht zuletzt beim Sturz der Bologneser Papststatue eine Rolle: diese war zum Teil aus der eingeschmolzenen Glocke der Bentivogli gegossen worden. Ihre Trümmer lieferten wiederum die Materialbasis für ein Geschütz, das der Herzog von Ferrara anfertige ließ, ein Sachverhalt, der auch von Zeitgenossen mit Interesse zur Kenntnis genommen wurde[51].

(2) Bilderstürmer besaßen darüberhinaus ein ausgesprochen feines Gespür für die unterschiedlichen Bedeutungsschichten der attackierten Objekte. Die blasphemische Pointe ihres Handelns beruhte zumeist auf der Tatsache, daß sie die konventionell begründeten Grenzen zwischen profaner und sakraler Sphäre in skandalträchtiger Manier verwischten. Bilder wurden nicht als

49 Siehe oben S. 231ff.

50 »Die Offenheit der Bruchstelle legt die Leere der Materie überhaupt frei, die in der katholischen Bildanagogie als gotterfüllt ausgegeben worden war...«, Bredekamp, Kunst als Medium, 300; vgl. hierzu auch: Baxandall, Die Wirklichkeit der Bilder, 24-40; Jaritz, Von der Objektkritik zur Objektzerstörung, 45-50.

51 Bei Ankunft der Transportkarren in Ferrara soll überdies - so wurde es dem Papst berichtet - der Bruder des Herzogs Kardinal Ippolito d'Este verächtlich vor ihnen ausgespuckt haben; Butzek, Kommunale Repräsentationsstatuen, 99.

sakrale Gegenstände, sondern als Bilder ernstgenommen: Hildesheimer Götzenstürmer prosteten dem am Kreuz dürstenden Christus zu; Katharinenstatuen wurden enthauptet und somit einem ebenso martialischen Schicksal ausgeliefert wie ihre Namensgeberin; in Augsburg wurde ein Christusbild über Nacht mit Blut beschmiert, so daß es den Eindruck eines »verletzten Kultbildes« hinterließ. Die ikonographisch verschlüsselte Kritik beschränkte sich allerdings nicht auf spezifische Bildtypen oder Heilige sondern zielte vielmehr auf das dahinter stehende kirchlich favorisierte Bildkonzept, das gegen eine fundamentale Unterscheidung immer wieder zu verstoßen schien: die grundsätzliche Beziehungslosigkeit zwischen Signifikant und Signifikat. Gemäß der Auffassung lollardischer Kritiker beruhte der Irrtum der Laien auf einer von Seiten der Kirche geschickt ausgenutzten Sprachverwirrung:

> Und so sprechen die einfachen Gläubigen immer von *»the swete rode of Bromholme«*, *»the swete rode of Grace«*, *»the swete rode at the northe dore«*, *»oure dere Lauedy of Walsyngham«*, aber nicht *»oure Lauedy of hevene«*, noch *»oure lord Iesu Crist of hevene«*[...] und sie leisten Gelübde vor diesen toten Bildern (*dede ymagis*), im folgenden Jahr wiederzukommen, als wären es Christus oder unsere liebe Frau oder Johannes der Täufer oder Thomas von Canterbury selbst oder noch andere[52]

Schließlich: (3) Spätmittelalterliche Bilddarstellungen sind immer in ein enges personales Bezugssystem eingebunden. Soziale Beziehungen werden nicht nur in Form enger persönlicher Beziehungen, beispielsweise zwischen Stifter und Heiligem oder Künstler und Werk symbolisiert; auf individueller Kontaktaufnahme beruht auch das Verhältnis von (betendem und spendendem) Betrachter und portraithafter Bilddarstellung. Die räumliche Nähe zum Heiligen repräsentiert andererseits die wiederum individuell gestaffelte Rangfolge in der Heilsökonomie[53]. Altarstifter, Gläubige, Künstler und Priester sind in einen engen räumlichen und sozialen Bezugsrahmen einge-

52 Hudson, Selections, 87. Vgl. auch die auf Augustinus gegründete Gegenargumente von Thomas Waldensis, *De cultu imaginum*, 950f. und die sozusagen aus dem Leben gegriffene Erläuterung Hieronymus Emsers, *Emsers Vorantwortung*, GIII[r]: *Dieweyl wir Christen aber vnsere bilder aleyn fur tzeichen haben/vnd ein itzlich tzeichenn gemacht wirt/was tzu bedewten vnnd antzzeigen/Wie mich ein Reys tzeichen oder tzirckel vor einem haws leret vnnd tzeigt das man bir oder wein darinnen schencket.*

53 M.B.Becker, Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence, in: C.Trinkaus/-H.A.Oberman (Hgg.), The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Leiden 1979, 177-99; C. Schleif, Hands that appoint, anoint and ally: Late medieval donor strategies for approriating approbation through Painting, in: Art History 16(1993)1-32; G.Jaritz, Zwischen Augenblick und Ewigkeit, Wien/Köln 1989, 77f.; O.G. Oexle, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: J.Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter, Frankfurt a.M. 1994, 297-323.

Priester sind in einen engen räumlichen und sozialen Bezugsrahmen eingespannt. In diesem Sinn bedeutete die Vertreibung der Heiligen aus der Kirche vor allem eine wiedererlangte Gleichstellung in der Heilsökonomie.

Vitale Interessen an kirchlichen Heilsangeboten waren im Spiel als in den 80er Jahren des 15. Jahrhunderts sich die Gemeinde von Grayingham (Lincolnshire) über ein Bild beklagte, das ein gewisser Robert Conyng der Kirche gestiftet hatte. Die Vertreter der Gemeinde forderten, das Bild von seinem bisherigen Standort zu entfernen, weil sie »dadurch einen schlechten Blick auf die Elevation und auf den Gottesdienst haben«[54].

Aber auch die Stifter von Altären überließen den symbolischen Raum der Kirche nicht kampflos an ihre Kontrahenten. Während der obrigkeitlich abgesegneten Entfernung der Altäre in Bern 1528 kam es zwischen den Ratsbeauftragten und einigen erbosten Bürgern zum Eklat. Hans Schnider, so wird von einem Zeugen berichtet, sei vor den »Apothekeraltar« getreten und habe gesagt: *botz wunden, liden und der glichen, das alle die fulen schandlichen pfaffen schende und alle die, so darzu geholfen und verschafft, das man die bilder hinweg sol tun*. Und derselbe Schnider: *Welcher der metzgern altar hinweg tun old zerbrechen well[...]will er sin leben dorumb laßen, und mit ettlichen machen, das die selben uff der erden tantzen*. Ein anderer Zeuge hatte von einem gewissen Thorman zu hören bekommen: *Er habe ouch ein schildt und helgen in der kilchen; er welle gern gsen, wer im den uß der kilchen nemen*[55]. Schon die Wortwahl (»Apothekeraltar«, »Metzgeraltar«) läßt erkennen, daß es hier nicht um die simple Entfernung unheiliger »Götzen« ging. Allen Beteiligten war klar, daß nicht zuletzt Standesunterschiede die gewalttätigen Ausfälle gegen *schildt und helgen* verursacht hatten und daß die Verteidigung des Besitzes eine Frage der Ehre war[56].

Die Semantik der »Ehre« und die Strategien ihrer Infragestellung beziehungsweise Bestätigung gehörten zweifellos zu den häufig eingesetzten Mitteln, um ein Kultbild zu »entmachten« oder Klerus wie Stifter gezielt zu attackieren. Schon die Zeugen der hussitischen Bilderfrevel hatten sich ausdrücklich über die »unverschämte Behandlung« der Heiligenbildnisse

54 Coulton, Art and Reformation, 379; Der Konflikt zwischen dem Blick auf die Bilder der Heiligen und der »sakramentalen Schau« der Hostie war im 15. Jahrhundert ein ständiges Thema der Provinzialsynoden des Nordens, vgl. Baxandall, Kunst der Bildschnitzer, 104 und siehe oben S. 90 u. S. 225ff.

55 Rott, Quellen II., 263

56 Das Argument, kirchliche Bildausstattungen würden nicht selten als die wirksamste und kultivierteste Form individueller Selbstdarstellung mißbraucht, hat auch solche Stadträte überzeugt, die vor spektakulären Maßnahmen, sozusagen vor einer Politik »vollendeter Tatsachen«, eher zurückschreckten. Vgl. Christensen, Art and the Reformation, 66ff. (Nürnberg); G.Weilandt, Wider die Gotteslästerung und Götzerei, in: Meisterwerke Massenhaft (Aust.-Kat.), Stgrt. 1993 u. den Beitrag v. A.Morath-Fromm, »Von der Abthuhung der Bilder«, in demselben Band (beide für Ulm).

empört[57]. Die Symbolik der Ehrenstrafen wurde auch von reformatorischen Bilderstürmern publikumswirksam eingesetzt. Während des Bildersturms in Xanten 1566 und in Königsberg 1524 wurden die aus der Kirche entfernten Bilder auf den Pranger gestellt. In Basel (1529) und Herford (1532) war jeweils der Scharfrichter an der symbolischen Exekution der »Götzen« beteiligt[58]. »Die Phantasie wird sich kaum einen bilderstürmerischen Meißelschlag ausdenken können, dessen Zielbestimmung nicht schon in den Strafregistern rubriziert war« (Warnke)[59].

Der sozialhistorisch gefilterte Blick auf die Gebrauchs- und Rezeptionsformen mittelalterlicher Kult- und Andachtsbilder macht deutlich, daß Eingriffe ins Bildgeschehen, regelmäßige Veränderungen des Rahmens, d.h. der Erscheinungsform von Darstellungen und entsprechend tatkräftige Manipulationsversuche immer eine gewisse Unruhe in der Umgebung von plastischen und gemalten Darstellungen erzeugten, die unser musealer Blick eher geneigt ist, auszublenden. Pointiert könnte man sagen, mittelalterliche Betrachter von Bildern verletzten ständig die uns so geläufigen Konventionen aus Holz, Stuck und Blattgoldverzierungen: Stattdessen salbten und segneten sie die Bildnisse im Namen eines Heiligen, setzten sie mit Bitten und Drohungen unter Druck oder erniedrigten, degradierten sie förmlich, wenn ihre Gebete die Wirkung versagten[60]. Insofern übernehmen die objektbezogenen und gleichsam zeremoniell vollzogenen Bilderfrevel eine notwendige Kontrollfunktion gegenüber den offiziell sanktionierten Formen der Verehrung, indem sie den Betrachter immer wieder an die imaginierte Beziehung zwischen Objekt und angebetetem Heiligen erinnerten.

In der Sozialanthropologie hat man für diese Vorgehensweise den Terminus »bricolage« geprägt, der eine spezifische Form der Aneignung von Objekten und Artefakten, die von einer Elitekultur bereitgestellt werden, durch Angehörige einer Subkultur beschreibt. Das »Verletzen« und Deformieren von Bildern wird demnach verstanden als »Neuordnung und Rekon-

57 Bredekamp, Kunst als Medium, 303. Im Mittelpunkt der Darstellungen stehen vor allem die »grausamen Verstümmelungen«, die - unter Verwendung narrativ wirkungsvoller Detailschilderungen - den abschreckenden Eindruck auf den Leser nicht verfehlten. Vgl. Köpf, der der suggestiven Wirkung der Schilderungen nicht zu entgehen vermochte: »Man muß sich doch fragen, wie es überhaupt möglich war, daß die Bilder, Gegenstand intensivster Verehrung, von ihren Verehrern so schmählich im Stich gelassen und so grausam mißhandelt [sic!] werden konnten«.

58 Vgl. Hölscher, Reformationsgeschichte Herford, 26f.; Christensen, Art and the Reformation, 101 (Basel). Weitere Beispiele oben S. 230f.

59 Warnke, Durchbrochene Geschichte, 94.

60 »Brot oder Peitsche« - eine pädagogische Anleitung zu besserem Verhalten für Heilige, hat Richard Trexler dies in Hinblick auf die italienische Verhältnisse des 15. Jahrhunderts genannt; vgl. ders., Sacred Image, 58. Hierzu auch: Schnitzler, Geschmähte Symbole (in Druck).

textualisierung von Objekten, um neue Bedeutungen zu kommunizieren, und zwar innerhalb eines Gesamtsystems von Bedeutungen, das bereits vorrangig und sedimentierte, den gebrauchten Objekten anhaftende Bedeutungen enthält«[61]. Bilderstürmer, die wie in Augsburg(1524), Münster(1534) oder Hildesheim(1542) korrigierend beziehungsweise manipulierend in die Ikonographie religiöser Bilddarstellungen eingriffen, haben mit diesem von Soziologen abstrakt beschriebenen Handlungsmustern offenbar äußerst wirkungsvoll operiert. Hinter der »aufrührerischen« und »frevelhaften« Gewalttätigkeit der Akteure scheinen sich somit elementare Verhaltensmerkmale zu verbergen, die nicht nur ihre Beziehungen zu den *realia* sondern auch zu den *spiritualia* nachhaltig prägten.

Kritiker des leistungsorientierten Heils- und Frömmigkeitsverhaltens monierten immer wieder die überreiche Ausschmückung von Kirchen mit Bildern und erinnerten nachdrücklich daran, daß sie als »Bücher der Laien« in den Gebrauch der Kirche eingeführt worden waren. Gelegentlich wurden die quasi-liturgischen Zeremonien, mit denen die Bilder in das religiöse Leben eingebettet wurden, dazu genutzt, um diesem Mißfallen Ausdruck zu geben. In solchen Zeiten einer akuten Legitimationskrise des klerikalen Heilsmonopols ergriff die Gemeinde die Initiative und brachte in zum Teil drastischer Form ihre Auffassung von den normativen und materiellen Grundlagen des sozialen Zusammenlebens von Klerikern und Laien in Erinnerung. 1537 schaffte die reformwillige Partei von Worcester das berühmte Wallfahrtsbild vor die Türen der Pfarrkirche und entledigten es seiner kostbaren Schleier und Umhänge. Der Effekt dieser skandalträchtigen Enthüllung dürfte noch dadurch gesteigert worden sein, daß sich *Unsere liebe Frau* als das wenig ansehnliche Bildnis eines ehemaligen Bischofs von Worcester entpuppte. Der Verehrung Marias täte dies keinen Abbruch, kommentierte einer der Zeugen den Vorgang, allerdings sei es »mit dem Glanz und dem Profit dieser Stadt nun vorbei«[62].

61 John Clarke, Stil, in: ders. u.a. (Hgg.), Jugendkultur als Widerstand, Ffm. 1979, 136ff.; Norbert Schindler, Widerspenstige Leute, Ffm. 1992, 42ff.; vgl. Levi-Strauss, Das wilde Denken Ffm. 1968, 29ff. Auch Scribner, Volkskultur und Volksreligion (160), bezieht sich - allerdings ohne weitere Angaben und Ausführungen - auf diesen Begriff. Der französische Literaturwissenschaftler Roland Barthes hat in enger Anlehnung an dieses Konzept den »Mythos als semiologisches System« beschrieben; ders., Mythen des Alltags, 88ff.

62 Über das Zeremoniell des Be- und Entkleidens von Kultbildern unterrichtet die Studie von R.C.Trexler, Der Heiligen neue Kleider, in: Schreiner/Schnitzler (Hgg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit, München 1992, 365-402; H.Dünninger, Gnad und Ablaß - Glück und Segen. Das Verhüllen und Enthüllen heiliger Bilder, in: JbfVk 10(1987)135-50. Zur *denudatio* der Maria von Worcester vgl. Phillips, Reformation of Images, 75.

Reformatorische Forderungen und ikonoklastische Verhaltensmuster gingen nicht nahtlos ineinander auf. Am Ende der deformierenden und profanierenden Aktivitäten stand in der Regel nicht die Zerstörung des angegriffenen Objekts und schon gar nicht die vollständige »Reinigung« der Kirchen. Wie schon bei den zahlreichen Vorfällen des 14. und 15. Jahrhunderts formulierte das demonstrativ stehengelassene, »entblößte« Holz die vollständige Botschaft der Bilderstürmer. Dies gilt auch für die Kultstatue von Worcester, die erst auf Veranlassung Thomas Cromwells, des zuständigen Ministerialen für Kirchenangelegenheiten unter König Heinrich VIII. nach London geschafft und dort als abergläubisch verehrtes »Götzenbild« verbrannt wurde.

Bilderstürmern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit ging es somit nicht allein um eine »Instrumentalisierung« antiklerikaler Stimmungen und Artikulationsformen oder um eine »Popularisierung« von theologischen Reformforderungen zum Zweck der Durchsetzung übergeordneter Interessensansprüche. In den vielschichtigen Konfliktlagen des Spätmittelalters, die in den Bilderstürmen immer wieder zum Austrag kamen, prallten vielmehr unterschiedliche Ansichten über den persönlichen und gesellschaftlichen Nutzen der Heiligenverehrung und vor allem unvereinbare Wahrnehmungsweisen der Objekte christlicher Frömmigkeitspraxis aufeinander. Dahinter standen weit zurückreichende Prägungen durch einen kulturellen Dualismus, dessen Beharrungskraft sich nicht zuletzt in entsprechend unterschiedlichen Einschätzungen der religiös-didaktischen Funktion von Bildern erwies. Ein sozialhistorisches Modell bilderstürmerischer Konflikte hat also sowohl die unterschiedlichen sozialen Protagonisten und ihre Beziehungen untereinander wie auch die kulturell vermittelten Gewohnheiten, Techniken und Einstellungen zur religiösen Kunst, das heißt zur Sichtbarmachung des Unsichtbaren zu berücksichtigen[63].

63 Zum kulturellen Wahrnehmungs- und Deutungsschema Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit vgl. H.Schrade, Der verborgene Gott, o.O. 1949; J.Gibson, Die Wahrnehmung der visuellen Welt, Weinheim 1973; E.H. Gombrich , Die Entdeckung des Sichtbaren, Stuttgart 1987; Freedberg, Power of Images, 161-191; R.Scribner, Popular Piety and modes of visual perception in Late-Medieval and Reformation Germany, in: JourRelHis 15(1989)448-69; J.Wirth, L'image médiévale. Naissance et développements (VIe - XVe siecles) Paris 1989, vgl. hierzu: J.C.Bonne, A la recherche des images médiévales, in: Annales ESC 1991, 353-373; P.Reuterswärd, The visible and invisible in Art. Essays in the History of Art, Wien 1991.



Anhang

1. *Ungedruckte Quellen und Archivalien*

STA AUGSBURG = Stadtarchiv Augsburg
- Urgichten 1524, Sammelakt 'Bilderstürmer'
- Unverz. Bestand: Johann Bausebius, Verzeichnis der Malefikanten, die in Augsburg von 1353 bis 1755 zum Tod verurteilt wurden; 8° Ms.

STABI BERLIN = Staatsbibliothek Berlin
- Ms. theol.lat.quart.174, Henricus de Kepelen, Tractatus de imaginibus et earum adoratione et vemeratione
- Ms. germ.fol.1316, fol.79r-83r, Nicolaus von Dinkelsbühl, Dekalog-Predigt (1. Gebot)
- Ms. germ.fol.495, Jakobus von Voragine, Legenda Aurea (illust.)

STA BIELEFELD = Stadtarchiv Bielefeld
- Q 20/307, Johannes Piderit, Chronicon Comitatus Lippiae, Rinteln 1627

LIPP.LANDESBIBL. DETMOLD = Lippische Landesbibliothe Detmold
- Manuskr. Nr.91, Christoph Pecelius(?), Quaestio, Ob ein christliche Oberkeit so an das Papsttum grenzet, die Bilder oder gemäldt ... gedulden kunde (Detmold ca.1602)

STAATSARCH. DETMOLd = Staatsarchiv Detmold
- L 65, Nr.34
- L 67, Nr.61
- IX D. Num.1, Eccles. presbyt. Sonneborn: Eingesessener Rebellion bei angefangener Kirchenreformation, Ao.1606.

UNIBIB ERLANGEN = Universitätsbibliothek Erlangen
- Hs 4° theol.V 90° (5), Daniel Zangenried, Sermo de Imaginibus et Picturis Ecclesiarum Vulgaris, Heydelberge habit Anno Dom. 1502

STA HILDESHEIM = Stadtarchiv Hildesheim
- Best. 50, Hs.75
- Best. 50, Hs.174a
- Best. 100, Abt.132, 24
- Best. 100, Abt.132, 26
- Best. 100, Abt.132, 31
- Best. 100, Abt.132, 36
- Wiss.Bibl.And.1906/5., Martin Bucer, Non esse ferendas in templis christianorum imagines et statuas, Straßburg 1530
- Wiss.Bibl.And.3558, Albertus Crantzius, Saxonia, s.l., s.a.

HIST.ARCH.ST.KÖLN = Historisches Archiv der Stadt Köln
- Verf.u.Verw.G205

STABI MÜNCHEN = Staatsbibliothek München
- Liturg, 2°.61, Conrad Brunus, De imaginibus (1522)
- 2° mc.c.a.394, Johannes Nider, Expositio decalogi, o.O. 1476
- 2° P.lt.755, Gottschalk Hollen, Sermones
- Cgm 1004, Hieronymus Pollster, Dekalogauslegung
- Clm 2800, Nicolaus von Dinkelsbühl, Tractatus de adoratione ymaginum
- 4° Polem.979, Johannes Eck, Ains Judenbüechlins verlegung, Ingoldstadt 1541

UNIBIB MÜNCHEN = Universitätsbibliothek München
- 4° Theol.2363.6, Georgius Newdorffer, Von der heiligen erung vnnd anruffen / sampt ettlicher einred wider der heiligen bild / Georgius Newdorffer Prior Prediger ordens zu Rotweil (Rottweil 1527)

ERZBISCHÖFL.BIBL. PADERBORN = Erzbischöfliche Bibliothek Paderborn
- TH 4935, Marianischer Atlas vom Anfang und Ursprung Zwölfhundert Wunderthätiger Marienbilder, durch R.P. Maximilianum Wartenberg in das Teutsch versetzt, München 1673

H.A.B. WOLFENBÜTTEL = Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
- cod. guelf. c.669 (Helmst.), fol. 180r-189r, Jacobus von Mies, Posicio Jacobi de Mysa ... de Ymaginibus (1417)

UNIBIB WÜRZBURG = Universitätsbibliothek Würzburg
- H.M.CH.o.34 fol.54-65, Arnold von Usingen, Collectanea, o.O. 1520-30

2. *Gedruckte Quellen:*

AGOBARDUS VON LYON, Liber Contra Eorum Superstitionem, in: J.P. Migne, PL, 104, col.199-228
AMBROSIUS CATHARINUS, Dispvtatio R.P.F. Ambrosii Catharini Politi episcopi minoriensis. De cultu et adoratione Imaginum, Rom 1552
ANNALES DE ST.BERTIN, ed. par F. Grat et al., Paris 1986
ANONYMUS, Leben in Paris im Hundertjährigen Krieg, Frankfurt 1992
ANONYMUS, Le journal d'un Bourgeois de Paris, sous le règne de Francois Ier (1515-1536), publ. par V.L. Bourrilly, Paris 1910
ANONYMUS, Ein Gespräch zwischen vier Personen, wie sie ein Gezänk haben von der Wallfahrt im Grimmetal, was für Unrat und Buberei darans entstanden sei, in: Clemen, Otto (Hg.), Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation I, 1523/24
ANONYMUS, A tretyse of ymaginis, in: A.Hudson (Hg.), Selections from English Wycliffite writings, Cambridge 1978, 83-88
ANTONINUS VON FLORENZ, Summa Theologica, ND Graz 1959

BASEL, Ordnung so ein Ersame Statt Basel den ersten Tag Aprilis in jrer Statt und Landtschafft fürohyn zehalten erkant, in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.839
BELLARMIN, ROBERT: Opera Omnia, Frankfurt/M. 1965
BERNARDIN VON SIENA, Opera Omnia, Florenz 1950ff.
BERTHOLDS, BISCHOFS VON CHIEMSEE, Tewtsche Theologey (1527), hg. v. Wolfgang Reithmeier, München 1852
BINSFELDIUS, PETRUS: Tractat von Bekanntnuß der Zauberer vnd Hexen, München 1592
BOEMUS, JOHANNES: Aller Völker Sitten, s.l., 1535
BORCK, HEINZ-GÜNTHER: Quellen zur Geschichte der Stadt Hildesheim im Mittelalter, Hildesheim 1986
BUCER, MARTIN: Das einigerlei Bild bei den Gotgläubigen/an orten da sie verehrt/nit mögen geduldet werden (Straßburg ca. 1530), in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE/ Nr.3824
BUIJSSEN, G.H. (Hg.): Durandus' Ratinonale in einer spätmittelhochdeutschen Übersetzung Assen 1974ff.
BULLINGER, HEINRICH: De origine erroris, in divorum ac simulacrorum cultu per Heinrychum Bvllingerum (o.O. 1529), Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.2254

CAESARIUS VON HEISTERBACH, Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum, hg. v. J. Strange, ND Ridgewood 1966
CATHARINUS, AMBROSIUS: Disputation de cultu et adoratione imaginum, in: Enarrationes, assertiones, disputationes, Rom 1551/52
COCHLÄUS, JOHANNES: De sanctorum invocatione et intercessione, deque imaginibus et reliquiis eorum pie riteque colendis, Ingoldstadt 1544
COCHLÄUS, JOHANNES: Warhafftige Historia von Magister Johan Hussen von anfang seiner newen Sect, Leipzig (Dresden) 1547 (1538)
CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, consultante Huberto Jedin, Bologna 1973
CORVINUS, ANTONIUS: Wahrhafftiger Bericht daß das Wort Gottes ohn tumult und ohn schwermerey zu Gosler vnd Braunschweigk gepredigt wird (s.l. 1529), in: Köhler u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE 922/Nr.2296

Die CHRONIKEN DER DEUTSCHEN STÄDTE vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, hg.v. Hist. Komm. bei der Bayer.Akade.Wissft. 22(Augsburg), Gött. 1965; 23(Augsburg), Gött. 1966; 24(So u. Duisburg), Gött. 1969; 27(Magdeburg), Gött. 1969

DAHMUS, J.H. (Hg.) The Metropolitan Visitations of William Courtenay Archbishop of Canterbury 1381-96 (= Illinois Studies in the Social Sciences, 31/32), Urbana 1950

DIETTENBERGER, JOHANNES: Fragstuck an alle Christglaubigen (Frankfurt 1529), in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.1563

DOEBNER, R. (Hg.): Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, ###

DYMMOK, ROGER: Rogeri Dymmok Liber contra XII errores et hereses Lollardorum, hg. v. Cronin, H.S., London 1921

ECK, JOHANN, De non tollendis Christi et sanctorum imaginibus, contra haeresim faelicianem sub Carolo magno damnatam (s.l. 1522), in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.2911

EGLI, EMIL (Hg.): Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1533, Aalen 1973

EMSER, HIERONYMUS: Emsers antwortung / auff das ketzterische buch Andres Carolstats von abthueung der Bilder (s.l. 1522), in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.2022

FLEY, HERMANN: Annales circuli westphalici, Köln 1640

FRANZ, GÜNTHER (Hg.): Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963

FUCHS, WALTHER PETER: Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Aalen [2]1964

GENGENBACH, PAMPHILUS: Daz ist ein erschrockenliche history von fünff schnöden Juden, wie sie das bild Marie verspottet durchstochen haben (Basel 1517), in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE /Nr.1766

GERSON, JOHANNES : Oeuvres completes, hg. v. P.Glorieux, Paris 1968

GESS, FRIEDRICH(Hg.): Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, 2 Bde., Jena 1905 und 1917

GIORDANO DA RIVALTO, Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto, hg.v. Narducci, Enrico, Bologna 1867

GREIFFENBERGER, HANS: Die Welt sagt, sy sehe kain besserung von den, die sy Lutherisch nennet, Augsburg 1523, in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.3330

HÄTZER, LUDWIG: Ain urteil gottes unsers ee gemahles / wie man sich mit allen götzen vnd bildnussen halte sol, Zürich o.J., in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.4850

HAMELMANN, HERMANN: De Quorumdem caeremoniarum svperstitione et origine, utpote de aqua lustrali, luminibus, Reliquiis, Imaginibus, templis & inuocatione Sanctorum & quid de his primitiua, Frankfurt 1556

HAMELMANN, HERMANN: Hermann Hamelmanns geschichtliche Werke. Kritische Neuausgabe (= Reformationsgeschichte Westfalens II), hg. v. Klemens Löffler, Münster 1913

HAMPE, THEODOR (Hg.): Nürnberger Ratsverlässe über Kunst und Künstler im Zeitalter der Spätgotik und der Renaissance, Wien / Leipzig 1904

HILTON, WALTER: Conclusiones de imaginibus (incipit, Numquid Domini Nostri crucifixi, Beate Marie Virginis ac reliquorum sanctorum ymagines ...), ca. 1400, Hilton zugeschrieben laut Handschrift in der B.L. Royal 11 BX; teilweise ediert von J.P.H. Clark, in: Downside Review 103(1985)1-25

HOLCOTT, ROBERT: Super Libros Sapientiae (Hagenau 1494), Ndr. Frankfurt/M. 1974

HUDSON, A. (Hg.): Selections from English Wycliffites Writings, Cambridge 1978

HUGO VON KONSTANZ, Christenlich underrichtung des Hochwirdigen Fürsten und Herrn Hugo Bischoffen zu Constanz die Biltnüssen vnd das opffer & mess betreffend (Konstanz 1524)

HUYGENS, R.B.C. (Hg.): Magister Gregorius: Narracio de Mirabilis Urbis Romae, Leiden 1970

JACOBELLUS DE MISA Litterae de Fumalibus, de imaginibus, de censibus ecclesie, in: Bartos, F.M. (Hg.), Literárni cinnost M. Jakoubka ze Stribra, Prag 1925
JAKOBUS VON VORAGINE, Legenda Aurea übers.v. R.Benz, Heidelberg 1925
JOHANN BERCKMANNS Stralsundische Chronik, hg. v. G.Ch.F. Mohnike und E.H. Zober, Stralsund 1833
JOHANNES BONAVENTURA, Expositio in quatuor libros sententiarum, in: Opera Omnia, Tom.III, Quaracchi 1882-1902
JONAS VON ORLEANS, De cultu imaginum, in: PL 106, 307 ff
JOSTES, FRANZ (Hg.): Daniel von Soest. Ein westfälischer Satiriker des 16. Jahrhunderts, Paderborn [2]1972

KARLSTADT, ANDREAS BODENSTEIN VON, Von abthieung der bylder/vnnd das keyn Betler vnder Christen sein soll, Wittenberg 1522
KÖHLER, H.J. U.A. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987 (Micro-Fiche)
KYBAL, V. (Hg.): Matej z Janova, Regulae Veteris et Novi Testamenti, Innsbruck / Prag 1908-26

LANGHANS, SEBASTIAN: Die Historia des Möllenvogtes Sebastian Langhans, in: Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Magdeburg, Bd.2 (= Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd.27), Gött. 1969
LETZNER, JOHANN (HARDESIANUS): Corbeische Chronica, Hamburg 1590
LEUCHT, VALENTIN: Miraculae sanctorum imaginum oder historische Beschreibung, Mainz 1591
LORENZ VON BREZOVA, De gestis et variis accidentibus regni Boemiae, in: Fontes Rerum Austriacarum, I. Scriptores 2.1, Wien 1856, 321-527
LUCAS VON TUY, De altera vita,, Lib.II, cap.9, in: Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiqvorvm Scriptorum Ecclesiasticorum, vol.25, Lyon 1677, p.121 (fälschlich 221)-123

MANLIUS, JOHANN: Locorum communium collectanea, Basel 1563
MANSI, JOANNES DOMINICUS: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris-Leipzig [3]1960/61
MATTHIAS VON JANOV, Regule Veteris et Novi Testamenti, in Auszügen hg. v. J.Nechutova, in: Sbornik Praci Filosoficke Fakulty Brnenske University E 9(1964)149-162
MEIBOM, HEINRICH: Irmensula Saxonia, in: H. Meiboms Werke, Helmstedt 1660
MENOZZI, D. (Hg.): Les Images, Paris 1991
MICHELE DA CARCANO, Sermones quadragesimales fratris Michaelis de Mediolano de decem preceptis, Venedig 1492
MOLANUS, JOHANNES: De Historia SS.Imaginum et Picturarum pro vero earum vsv contra abvsvs, Lovanii 1614
MURNER, THOMAS: Die Entehrung Mariae durch die Juden, Straßburg o.J (ca.1512-15)
MÜLLNER, JOHANNES: Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, T.II: Von 1351-1469, hg. v. Gerhard Hirschmann, Nürnberg 1984

NAZAREI, JUDAS (Pseud.): Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehr..., ed. von Kück, Eduard, Halle 1896
NEUDORFER, GEORG: Von der heiligen erung vnnd anrueffen sampt ettlicher einred wider der heiligen bild, Tübingen 1528
NIKOLAUS VON DRESDEN, De imaginibus, hg. von J.Nechutova, in: Sbornik Praci Filosoficke Fakulty Brenske University E 15(1970)211-240

OECHSLI, W. (Hg.): Quellenbuch zur Schweizer Geschichte, Zürich 1918
OLDECOP, JOHAN: Chronik des Johan Oldecop, hg. v. Karl Euling, Tübingen 1889

PALACKY, FRANTISEK (Hg.): Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403-1418, motas illustrantia, Prag 1869
PALACKY, FRANTISEK (Hg.): Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Hussitenkriege, Osnabrück [2]1966
PLATTER, THOMAS: Hirtenknabe, Handwerker und Humanist. Die Selbstbiographie 1499 bis 1582, bearb. v. Heinrich Boos, Nördlingen 1989

RAYNER DE PISA, Raynerrii de Pisis, Ordinis FF. Praedicatorum Pantheologia, Lyon 1655
REHTMEYER, PH. J., Antiquitates bzw. Historiae ecclesiasticae inclytae urbis Brunsvige I-IV, oder der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie I-IV, Braunschweig 1707-1715
RICHTER, A.L.: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846
RIPPEL, NIKOLAUS: Chronik, in: Basler Taschenbuch 1 (1850) 17-37
ROLEVINCK, WERNER: Ein Buch zum Lobe Westfalens des alten Sachsenlandes, hg. v. Hermann Bücker, Münster 1973
ROTH, PAUL (Hg.): Aktensammlung zur Geschichte der Basler reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, Bd.III, Basel 1937
ROTT, HANS: Quellen und Forschungen zur süd-westdeutschen und schweizerischen Kunstgeschichte im XV. und XVI. Jahrhundert, II (Alt-Schwaben und die Reichsstädte) u. III. (Oberrhein), Stuttgart 1934-36
RÜß, WOLFGANG: Waher die Bilder oder Götzen mit jrem gespreng, Baid der Haiden und genanten Christen kummen (o.O. 1532), in: Köhler, H.J. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.3409

SALIMBENE VON PARMA, Die Chronik des Salimbene von Parma (= Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 94), Leipzig 1914
SASTROW, BARTHOLOMÄUS: Herkommen, Geburt und Lauff seines gantzen Lebens, Greifswald 1823
Schleswig-Holsteinische Regesten und Urkunden, Bd.12: Die Protokolle des Lübecker Domkapitels 1522-1530, bearb. v. WOLFGANG PRANGE, hg. v. Schleswig-Holsteinschen Landesarchiv), Neumünster 1993
SEHLING, EMIL: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd.IV, ND Aalen [2]1970
SEHLING, EMIL: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Niedersachsen: Die außerwelfischen Lande, 2. Halbbd/T.1, Tübingen 1980
SERRANUS, J.: Dictionarium latinogermanicum, s.l. 1539

THEODOR DE BEZE, Icones, Genf 1580
THEOPHANES, Bilderstreit und Arabersturm. Das 8. Jh (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes, Graz / Köln / Wien 1964
TIMMINS, T.C.B. (Hg.): The Register of John Chandler Dean of Salisbury 1404-17 (= Wilts. Record Society, 39), London 1983
THEOPHRAST VON HOHENHEIM (Paracelsus), Theologische und religionsphilosophische Schriften III (Dogmatische und polemische Einzelschriften),bearb. v. Kurt Goldammer, Stuttgart 1986
THOMAS WALDENSIS: De cultu imaginum, in: Thomae Waldensis Carmelitae Anglici Doctrinale Antiquitatum Fidei Catholicae Ecclesiae (ca.1420), Venedig 1759, col.893 ff

VASARI, GIORGIO: Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister, Suttgart 1847

WALAHFRIED STRABO, De imaginibus et picturis, J.P. Migne, PL 114, col.927-930

ZWINGLI, HULDRICH: Christenlich Antwurt Burgermeisters und Radtes zu Zürich ..., über die underricht beyder articklen der Bilder und Messz inen zugeschickt (Zürich 1524), in: Köhler, H.j. u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Zug 1978-1987, FICHE / Nr.3218
DERS.: Sämtliche Werke, 14 Bände, Berlin 1905-21

3. Sekundärliteratur

ALTENDORF, H.D. / JEZLER, P. (Hgg.): Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation, Zürich 1984
ANDERSSON, C.: Religiöse Bilder Cranachs im Dienst der Reformation, in: Spitz, L.W. (Hg.), Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte, Berlin / New York 1981, 42-79
APTER, D.E. (Hg.): Ideology and discontent, New York 1964
ARONIUS, J.: Ein Wunder in Köln und die Juden, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 2(1888)76-81
ARVIDSSON, BENGT: Bildstrid, bildbruk, bildlära: en idéhistorisk undersökning av bildfrågen inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet, Lund 1987
ARNOLD, C. FRANKLIN: Die schlesische Bewegung über die symbolische Figur des Jesusnamens im Jahr 1427, in: Geschichtliche Studien für Albert Hauck, Leipzig 1916, 191-202
ASMUS, H. (Hg.): Geschichte der Stadt Magdeburg, Berlin 1977
ASSUNTO, ROSARIO: Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1982
ASTON, MARGARET: England's Iconoclasts, Oxford 1988
DIES.: Lollards and Reformers - Images and Literacy in Late Medieval Religion, London 1984
DIES.: Iconoclasm at Rickmansworth, 1522: Troubles of churchwardens, in: JourEcclHis 40(1989)524ff.
ANGENENDT, A.: Der Kult der Reliquien, in: ders., Reliquien. Verehrung und Verklärung, Köln 1989, 9-24
AURIOL, ABBÉ: La destruction de la chartreuse de Castres par les hugenots en 1567, in: Bull. de la Société archéologique 22(1898)132-141
AVNERI, Z. (Hg.): Germania Judaica, Bd.II. Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Tübingen 1968

BABCOCK, BARBARA A. (Hg.): The reversible world. Symbolic Inversion in Art and Society, Ithaca 1978
BACH-NIELSEN, C.: Cranach, Luther und servum arbitrium, in: Analecta Romana Instituti Danici 19(1990)145-8
BÄHR, INGEBORG: Aussagen zur Funktion und zum Stellenwert von Kunstwerken in einem Pariser Reliquienprozeß des Jahres 1410, in: Wallraf-Richartz-Jb. 45(1984)41-57
BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.N.: De Nederlandske belijdenisgeschriften, Amsterdam 1976 (2. Aufl.)
BANGE, PETTY: Soziale Prägung von Dekalogerklärungen in den Niederlanden im späten Mittelalter, in: Schreiner, K. (Hg.) Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, München 1992, 253-262
BARASCH, MOSHE: Icon - Studies of the History of an Idea, New York 1992
BARBER, C.: The Body within the Frame: a Use of Word and Image in Iconoclasm, in: Word & Image 9(1993)140-53
DERS.: From Transformation to Desire: Art and worship after Byzantine Iconoclasm, in: Art Bull. 75(1993)7-16
BARGE, HERMANN: Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1968
DERS.: Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde, Leipzig 1909
BARNARD, L. W.: The Greco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy, Leiden 1974
BARTHES, ROLAND: Mythen des Alltags, Frankfurt a.M. 1964
BARTLETT, ROBERT: The Conversion of a Pagan Society in the Middle Ages, in: History 70(1985)197 ff
BASTIAN, H.: Mummenschanz, Frankfurt/M. 1983
BAUMANN, KARIN: Aberglaube für Laien. Zur Problematik und Überlieferung mittelalterlicher Superstitionskritik (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnololgie, 6.1 u. 6.2) Würzburg 1989
BAVAUD, G.: La polémique du reformateur Pierre Viret contre la vénération des images, in: Etudes mariales. Bulletin de la société francaise d'études mariales 35(1978)56-73
BAXANDALL, MICHAEL: Die Kunst der Bildschnitzer, München 1984
DERS.: Die Wirklichkeit der Bilder, Frankfurt a.M. 1977
DERS.: Giotto and the orators, Oxford 1971

BEBB, PHILIP N.: Jewish Policy in Sixteenth Century Nürnberg, in: Occasional Papers of the American Society for Reformation Research (1977)125-136
BECK, H. / BREDEKAMP, H.: Bilderkult und Bildersturm, in: Busch, W. (Hg.), Funkkolleg Kunst Bd.I, München 1987, 108-126
BECKER, H.: Reformationsgeschichte der Stadt Zerbst, in: Mitt.Ver.f.Anhaltische Gesch.u.Altertumskde 11(1910)240-460
BEHRINGER, WOLFGANG: Mit dem Feuer vom Leben zum Tod: Hexengesetzgebung in Bayern, München 1988
BEISSEL, STEPHAN: Wallfahrten zu unserer lieben Frau in Legende und Geschichte, Freiburg 1913
BELTING, HANS: Bild und Kult, München 1990
DERS.: Die Macht der Bilder und die Ohnmacht der Theologen, in: Orthodoxes Forum 1(1987)253-60
BENKER, GERTRUD: St.Christophorus. Stufen der Bildwerdung, in: Bringeus, Nils A., Man and Picture, Stockholm 1984, 146-156
BENRATH, GUSTAV A. (Hg.): Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566-1624), Karlsruhe 1966
BENZ, ERNST: Christliche Mystik und christliche Kunst, in: Dtsch. Vierteljsr. 12(1934)22ff.
BERGDOLT, KLAUS: Der Sehvorgang als theologisches Analogon, in: Sudhoffs Archiv 75(1991)1-20
BERLINER, RUDOLF: The Freedom of Medieval Art, in: Gazette des Beaux-Arts 28(1945) 263-288
BERNAND, CARMEN / GRUZINSKI, SERGE: De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses, Paris 1988
BERNARD, PAUL P.: Heresy in Fourteenth Century Austria, in: Medievalia et Humanistica 10(1956)50-63
Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen (Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993), 2 Bde., Brandt, Michael / Eggebrecht, Arne (Hgg.), Hildesheim 1993
BERTELLI, CARLO: Pittura italiana durante l'iconoclasmo: le icone, in: Arte Cristiana, N.F. 76(1988)45 ff
BERTRAM, A.: Geschichte des Bistums Hildesheim, Hildesheim 1916
BEVAN, E.: Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient paganism and Christianity, London 1940
BINTERIM, A.J., Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichen Dioecesan-Konzilien, Mainz 1848
BISKUP, MARIAN: Stadt und Reformation am Beispiel von zwei königlich-preußischen Städten - Elbing und Thorn - am Anfang des 16. Jh., in: F.Engel / K.Fritze / J.Schildhauer (Hgg.), Hansische Stadtgeschichte - Brandenburgische Landesgeschichte (= Hansische Studien 8) Weimar 1989, 203 ff.
BLASCHKE, KARL-HEINZ: Erscheinungen des Antiklerikalismus in Sachsen vor und während der Reformation, in: Dykema, Peter A. / Oberman, Heiko A., Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, Leiden 1993, 229-236
BLESKEN, A. H.: Daten zur Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, der Städte Dortmund, Lippstadt, Soest sowie der Grafschaft Hohenlimburg, in: Jahrbuch d. Ver. f. Westfäl. Kirchengeschichte. 40/41(1939/40) 316ff
BLICKLE, PETER (Hg.): Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den Bauernkrieg von 1525 (Memmingen 24.-27. März 1975), München 1975
DERS.: Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800, München 1988
BLUMENKRANZ, BERNHARD: Das Bildevangelium des Hasses, in: Eckert, W.P. / Ehrlich, E.L. (Hgg.), Judenhaß - Schuld der Christen?!, Essen 1964, 249-256
DERS., La polémique antijuive dans l'art chrétien du Moyen Age, in: Bulletino dell'instituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 78(1965)24-27
BLUMENTHAL, B.: Disputatio Iudei et Christiani, in: ders. (Hg.), Stromata Patristica et Medievalis, Utrecht 1956
BOESPFLUG, FRANCOIS: Die bildenden Künste und das Dogma, einige Affären um Bilder zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert, in: Dohme, Chr. / Sternberg, T. (Hgg.), "... kein Bildnis machen". Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987, 149-166
BOESPFLUG, F. / LOSSKY, N. (Hgg.): Nicée II, 787-1987. Douze Siècles d'images religieuses, Paris 1987

BOGUCKA, MARIA: Reformation, Kirche und der Danziger Aufstand in den Jahren 1517-1526, in: Engel, E. / Fritze, K. / Schildhauer, J. (Hgg.), Hansische Stadtgeschichte - Brandenburgische Landesgeschichte (= Hansische Studien 8), Weimar 1989, 217 ff
BONNE, JEAN-CLAUDE: A la recherche des images médiévales, in: Annales E.S.C. 46(1991) 352-373
BOOCKMANN, HARTMUT: Über Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen, in: DA 40(1984)210-221
BORNERT, R., La reforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe Siècle (1523-1598) (= Studies in Medieval and Reformation Thought 28), Leiden 1981
BORST, ARNO: Barbaren, Ketzer und Artisten, München 1988
BRADY, THOMAS A., Rites of Autonomy, Rites of Dependence: South German Civic Culture in the Age of Renaissance and Reformation, in: Ozment, Steven (Hg.), Religion and Culture in the Renaissance and Reformation (= Sixteenth Century Essays & Studies, 11), Ann Arbor 1987, 9-23
DERS.: In Search of the Godly City: The Domestication of Religion in the German Urban Reformation, in: Hsia, R. Po-Chia (Hg.), The German People and the Reformation, Ithaca and London 1989, 14-32
BRANDT, D.C.: The City of Magdeburg before and after the Reformation, (Phil.Diss.) Washington 1979
BRANN, M., Geschichte der Juden in Schlesien (= Jahrbuch des jüdischen theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung 4), Breslau 1907
BREDEKAMP, HORST: Kunst als Medium sozialer Konflikte, Frankfurt 1975
DERS.: Renaissancekultur als »Hölle« - Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten, in: Warnke (Hg.), Bildersturm, 41-64
BROCK, MAURICE: Sguardo pubblico, privato e intimo sulle immagini religiose del quattrocento Fiorentino, in: Ricerche Storiche 16(1986) 551-564
BROWE, P., Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 34(1926) 167-197
BROWN, PETER: A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, in: English Historical Review 346(1973)1 ff
DERS.: Society and the Supernatural: A Medieval Change, in: Daedalus 104(1975)133-151
DERS.: The cult of saints. Its rise and function in latin Christianity, Chicago 1981
BRÜCKNER, WOLFGANG: Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies, Berlin 1966
DERS.: Heiligenbild, in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, hg.v. Brednich, R. W., Bd.6, 677-682
DERS. (Hg.): Maria Buchen. Ein fränkische Wallfahrt, Würzburg 1979
BRYER, A./ HERRIN, J. (Hgg.): Iconoclasm, Birmingham 1977
BRYZEK, ANNA ROZYCKA, L'immagine d'Odighitria di Czestochowa: origine, culto e la profanazione Ussita, in: Arte Cristiana 724(1988)79ff
BUBENHEIMER, ULRICH: Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22, in: ZSRG.K 59(1973)263-342
BUDDENSIEG, T., Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols: The History of a Medieval Legend Concerning the Decline of Ancient Art and Literature, in: JWCI 28(1965)44-65
BUHLERS, M.: Die Veränderungen an der Michaeliskirche in den letzten 350 Jahren, in: ders., Alt-Hildesheim. Eine Auswahl ortsgeschichtlicher Vorträge von M. Buhlers, Hildesheim 1906, 99-108
BUND, KONRAD: Thronsturz und Herrscherabsetzung im Frühmittelalter (= Bonner Hist. Studien, 44), Bonn 1979
BURGY, FRANCOIS MARC: Iconoclasme et Reforme chez les chroniqueurs de Genève et du Pays de Vaud, in: Nos monuments d'art et d'histoire 35(1984)323-330
BURKE, PETER: Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock, Berlin 1986
BURLEIGH, MICHAEL: Anticlericalism in 15th Century Prussia: The Clerical Contribution Reconsidered, in: Barron, C.M. / Harper-Bill, C. (Hgg.), The Church in the Pre-Reformation Society, Woodbridge 1985, S.38-47
BUTTERWECK, W., Die Geschichte der lippischen Landeskirche, Schötmar 1926
BUTZEK, M.: Die kommunalen Repräsentationsstatuen der Päpste des 16. Jahrhunderts in Bologna, Perugia und Rom, Bad Honnef 1978
BUTZKAMM, ALOYS: Bild und Frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Der Sakramentsaltar von Dieric Bouts in der St.-PetersKirche zu Löwen, Paderborn 1987

CAMERON, AVERIL: The History of the Image of Edessa, in: Harvard Ukrainian Studies. Okeanos. Essays Presented to Ihor Sevcenko, 7(1983)80-94
CAMERON, EVAN: The European Reformation, Oxford 1991

CAMILLE, MICHAEL, The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art, Cambridge 1989
DERS.: Seeing and reading: Some Visual Implications on Medieval Literacy and Illiteracy, in: Art History 8(1985)26-49
CARROL, L., Carnival Rites as Vehicles of Protest in Renaissance Venice, in: SixCentJour 16(1985)11-29
CARTER, MICHAEL: Cranach's Women: a Speculative Essay, in: Australian Journal of Art 8(1989/90)48-77
CHARTIER, DIDIER: Les créatures d'invisible: de la destruction des oeuvres d'art, Paris 1989
CHASTEL, ANDRÉ: Iconoclasme, in: Ullmann, Ernst (Hg.), Von der Macht der Bilder - Beiträge des C.I.H.A. Kolloquiums "Kunst und Reformation", Leipzig 1983, 395-412
CHAZELLE, CELIA: Matter, Spirit and Image in the Libri Carolini, in: Recherches Augustiniennes 21(1986)163-184
DIES.: Pictures, Books and the Illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles, in: Word and Image 6(1990)138-153
CHRISTENSEN, CARL C.: Art and the Reformation in Germany, Ohio 1979
DERS.: Patterns of Iconoclasm in the Early Reformation: Strasbourg and Basel, in: Gutmann, J. (Hg.), The Image and the word Missoula 1977, 107-148
CHRISTIN, OLIVIER: Une Révolution symbolique, Paris 1991
DERS.: L'iconoclaste et le blasphémateur au début du XVIe siècle, in: Delumeau, Jean (Hg.), Injures et Blaspemes, 35-47
DERS.: De Imaginibus. Une Litterature de controverse, in: Revue d'histoire de l'église de France 74(1988)235-243
DERS.: Iconographie de l'iconoclasme. A propos de la mutilation du portail de la cathedrale de Bourges (1562), in: Actes de la recherche en sciences sociales 75(1988)50-53
CHWOLSON, D., Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden, Frankfurt 1901
CLARK, J.P.H.: Walter Hilton in Defence of the Religious Life and of the Veneration of Images, in: Downside Review 103(1985)1-25
CLAUSSEN, H.: Wandmalereien aus lutherischer Zeit in der Pfarrkirche Sonneborn, in: Westfalen 41(1963)354-381
COHAUSZ, ALFRED: Anmerkungen zum Herforder Bildersturm im Jahre 1532, in: Paul-W. Scheele (Hg.): Paderbornensis Ecclesia. Festschrift für Lorenz Kardinal Jaeger, München 1972, 207-21
COHEN, J.: The friars and the Jews. The evolution of medieval Anti-Judaism, Ithaca 1982
COLE, RICHARD G.: The Reformation Pamphlet and Communication Processes, in: Köhler, H.J. (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, Stuttgart 1981, 139-161
COOK, W.R., The Question of Images and the Hussite Movement in Prague, in: Cristianesimo nelle Storia 3(1982)329-42
CORNELIUS, C.A.: Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, Bde.1/11, Leipzig 1855 u. 1860
CORNELL, H., Biblia Pauperum, Stockholm 1925
CORRIGAN, KATHLEEN: Visual Polemics in Ninth-Century Byzantine Psalters, Cambridge 1992
COULTON, G.G.: Art and Reformation, Cambridge 1969
CROFTS, R., Books, Reform and Reformation, in: ArchRefGesch 71(1980)21-36
CROOKE, W., The Binding of a God: A Study in the basis of Idolatry, in: Folklore 8(1897)32-5-55
CROUZET, DENIS: Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (1525-1610), Seyssel 1990
CURSCHMANN, MICHAEL: Pictura laicorum litteratura?, in: Keller, H. / Grubmüller, N. / Staubach, N. (Hgg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter, (= Münster. MA Ssr., 65), München 1992, 213-229
CUTLER, A.: Innocent III and the Distinctive Clothing of the Jews and Muslims, in: J.R.Sommerfeldt (Hg.), Studies in Medieval Culture III, Kalamazoo 1970, 375 ff
CZOK, KARL: Städtische Volksbewegungen im Deutschen Spätmittelalter, Leipzig 1963
DERS.: Revolutionäre Volksbewegungen in mitteldeutschen Städten zur Zeit der Reformation und Bauernkrieg, in: Stern, L. / Steinmetz, M. (Hgg.): 450 Jahre Reformation, Berlin 1967, 128-145

DERS.: Zunftkämpfe, Zunftrevolutionen oder Bürgerkämpfe, in: Wiss ZS d. Karl Marx Universität Leipzig 8(1958/59) Gess.-Sprachwiss. Reihe, Hft.1, 129-143

DAHL, E.: Heavenly Images: the Statue of St. Foy at Conques and the Significance of the Medieval "Cult Image" in the West, in: Acta et Archaeologiam et artium historiam pertinetia, Rom 1978, 187 ff
DAVIDSON, CLIFFORD: The Anti-Visual Prejudice, in: ders. / Nichols, A.E.(Hgg.) : Iconoclasm versus Art and Drama, Kalamazoo 1989, 33-46
DAVIS, NATALIE ZEMON: Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt, Frankfurt/M. 1987

DEETJEN, WERNER-ULRICH: Die Reformation der Benediktinerklöster Lorch und Murrhardt unter Herzog Ulrich und das "Judicum de votis monasticis" vom Dezember 1535, in: Blätter Württb. Kirchengesch. 76(1976)62-115
DEHIO, GEORG: Die Krisis der deutschen Kunst im sechzehnten Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 12(1916)1-156
DENNECKE, D./KÜHN, H.M. (Hgg.): Göttingen - Geschichte einer Universitätsstadt, Bd. I, Göttingen 1987
DEUS, WOLF-HERBERT: Ikonographie des heiligen Patroclus, in: Soester Zeitschrift 70(1957)3-9-75
DEVLIN, DENNIS STEEL: Corpus Christi: A study in Medieval Eucharistic Theory, Devotion and Practice (Phil.Diss.), Chicago 1975
DEYON, SOLANGE / LOTTIN, ALAIN (Hgg.): Les 'Casseurs' de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord de la France, Paris 1987
DICKENS, A.G.: The German Nation and Martin Luther, London 1974
DINGES, MARTIN: Die Ehre als Thema der Stadtgeschichte. Eine Semantik im Übergang vom Ancien Régime zur Moderne, in: Zeitschrift für historische Forschung 16(1989)409-440
DINZELBACHER, PETER: Die 'Realpräsenz' der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: ders./D.R. Bauer (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 115-173
DINZELBACHER, P. / BAUER, DIETER R. (Hgg.): Volksreligion im hohen und späten Mittelalter (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 13), Paderborn / München / Wien / Zürich 1990
DOBSCHUETZ, E.: Christusbilder - Untersuchungen zur christlichen Legende (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, N.F. 3.18), Leipzig 1899
DOELLE, FERDINAND O.P. : Der Klostersturm von Torgau 1525 (= Franzsikanische Studien, Beihefte 14) Münster 1931
DÖLLINGER, I. VON: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 2 vols., München 1890
DOUGLASS, JANE DEMSEY: Women and the Continental Reformation, in: Ruether, R.R. (Hg.), Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition, New York 1974, 292-318
DUBY, GEORGES: Sozialgeschichte und Gesellschaftsideologien, in: M. Kerner (Hg.), Ideologie und Herrschaft im Mittelalter (= WdF 530), Darmstadt 1982, 332-355
DÜLMEN, RICHARD VAN: Reformation und Neuzeit in: Zeitschrift für historische Forschung 14(1987)1-25
DERS.: Reformation als Revolution, Frankfurt/M. 1980
DERS.: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt/M. 1989
DERS.: Theater des Schreckens - Gerichtspraxis und Strafrituale der Frühen Neuzeit, München 1985
DERS./N. SCHINDLER (Hgg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags, Frankfurt a.M. 1984
DÜNNINGER, HANS: Gnad und Ablaß - Glück und Segen, in: JbfVk NF 19(1987)135-150
DUERR, HANS-PETER: Obszönität und Gewalt, Frankfurt a.M. 1993
DUGGAN, LAWRENCE G., Was art really the 'book of the illiterate'?, in: Word&Image 5(1989)227-51
DYKEMA, P.A./OBERMAN, H.A. (Hgg.): Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe (= Studies in Medieval and Reformation Thought, 51), Leiden/New York/Köln 1993

ECO, UMBERTO: Kunst und Schönheit im Mittelalter, München 1991
EDGERTON, SAMUEL Y., Pictures and Punishment, Ithaca 1985

EGERT, ILONKA: Städtische reformatorische Bewegung in Mitteldeutschland, in: Jürgensmeier, F. (Hg.), Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490-1545), Frankfurt/M. 1991, 196 ff
EGLI, EMIL (Hg.): Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1532, Zürich 1879 (Repr. Aachen 1964)
EHBRECHT, W., Köln - Osnabrück - Stralsund, in: Petri, Fr. (Hg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit, Köln 1980, 23-63
DERS.: Reformation, Sedition, Kommunikation, in: Köhn, G. (Hg.), Soest: Stadt - Territorium - Reich (= Soester Beiträge 41), Soest 1981, 243-326
DERS.: Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter, in: Moeller, B.(Hg.): Stadt und Kirche im 16. Jh., (= Schriften d. Vereins f. Ref.gesch., 190), Gütersloh 1978, 27-47
DERS.: Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte, in: Vestigia Monasteriensia. Westfalen - Rheinland - Niederlande, hg. v. Ellen Widder, Mark Mersiowsky, Peter Johannek (= Studien zur Regionalgeschichte, 5), Bielefeld 1995, 197-262
EHRLE, FRANZ: Ludwig der Bayer und die Fraticellen und Ghibellinen von Todi und Amelia im Jahre 1328, in: Archiv f. Lit. u. Kigesch. d. MA 1(1885) 158-164; 2(1886) 653-69
EHRMANN, J.: Massacre and Persecution Pictures in Sixteenth Century France, in: JWCI 8(1945)195-99
EIRE, CARLOS M.N.: The Reformation Critique of the Image, in: Scribner, R. / Warnke, M. (Hgg.), Bilder und Bildersturm, Wiesbaden 1990, 51-68
DERS.: War Against the Idols, Cambridge 1986
EISENSTEIN, ELIZABETH L.: The Advent of Printing and the Protestant Revolt, in: R.M.Kingdon (Hg.), Transition and Revolution. Problems and issues of European Renaissance and Reformation History, Minneapolis 1974, 235-270
[Sankt] Elisabeth - Fürstin, Dienerin, Heilige, Sigmaringen 1981
ELLERMEYER, JÜRGEN: 'Schichtung' und 'Sozialstruktur' in spätmittelalterlichen Städten. Zur Verwendbarkeit sozialwissenschaftlicher Kategorien in historischer Forschung, in: GG 8(1980)125-149
ENGEMANN, JOSEF: Herrscherbild, in: RAC 14(1988)966-1047
ENGLISCH, ERNST: Deutsche Predigten als Vermittler zwischen Gelehretenkultur und Volkskultur, in: Dinzelbacher / Mück (Hgg.), Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, Stuttgart 1987
EUBEL, K.: Vom Zaubereiwesen anfangs des 14. Jahrhunderts, in: Historisches Jahrbuch 18(1897)

FABIAN, E., Zwei gleichzeitige Berichte von Zwickauern über die Wittenberger Unruhen 1521 u.1522, in: Mitt. d. Altert.ver. Zwickau u. Umgeb. 11(1914)25-30
FEARNS, JAMES: Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts, in: Archiv für Kulturgeschichte 48(1966)311-335
FELD, HELMUT: Der Ikonoklasmus des Westens, Leiden / New York / Köln 1990
FENDRICH, HERBERT: Die Christen und die Bilder, in: Imagination des Unsichtbaren - 1200 Jahre Bildende Kunst in Münster, Münster 1993 ##
FERORELLI, NICOLA: Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'etá romana al secolo XVIII, Turin 1915
FICHTENAU, HEINRICH: Ketzer und Professoren, München ##
FINUCANE, R. C.: Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England, London 1977
FISCHER, FRIEDERICH: Der Bildersturm in der Schweiz und in Basel insbesondere, in: Baseler Taschenbuch 1(1850)1-43
FLORENCOURT: Der gesteinigte Venustorso zu St. Matthias in Trier, in: Bonner Jahrbuch 13, 128-40
FOHRMANN, J. / MÜLLER, H. (Hgg.): Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M. 1988
FREEDBERG, DAVID: Art and Iconoclasm, 1525-1580. The Case of the Northern Netherlands, in: J.P. Filedt Kok u.a. (Hgg.), Kunst voor de beeldenstorm, Amsterdam 1986, 69 ff
DERS.: The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the sixteenth century, in: Art History 5(1982)133-153
DERS.: Iconoclasts and their Motives, Maarsen 1985
DERS.: The Power of Images, Chicago 1989

FREEMAN, A.: Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini, in: Viator 16(1985)6-5-108
FREITAG, WERNER: Sichtbares Heil - Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Neuzeit, in: Imagination des Unsichtbaren - 1200 Jahre Bildende Kunst in Münster, Münster 1993, 122-146
DERS.: Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Paderborn 1991
FREY, WINFRIED: Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Grözinger, K.E. (Hg.), Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt/M. 1991, 36-59
FRÖLICH, A.R.: Die Einführung der Reformation in Zwickau, in: Mitteilungen des Altertumsvereins f. Zwickau 12(1919)
FUCHS, EDUARD: Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, München 1921

GAILUS, M. (Hg.): Pöbelexzesse und Volkstumulte in Berlin. Zur Sozialgeschichte der Straße (1830-1980) Berlin 1990
GALEN, H.(Hg.): Die Wiedertäufer in Münster (Aust.Kat.), Münster 1982
GAMBONI, DARIO: Un iconoclasme modern: théorie et pratiques contemporaines du vandalisme artistique (= JB schwz.Inst.Kunstwiss. 1981/82), Zürich 1983
DERS., Misapprehension and Aggression: Elements in a Study of Contemporary Iconoclasm, in: Actes de la recherche en sciences sociales 49(1983) 2-28
GARSIDE, C.: Zwingli and the Arts, New Haven 1966
GARTNER, G.: Ketzerprozesse in Steyr, in: Loidl, F. (Hg.), Auftrag und Verwirklichung, Wien 1974
GEARY, PATRICK: Humiliation of saints, in: S.Wilson (Hg.), Saints and their cults, Cambridge 1983, 123-140
GEBAUER, JOHANNES HEINRICH: Geschichte der Stadt Hildesheim, Bd.I, Hildesheim / Leipzig 1922
DERS., Die 'Irmensäule' im Hildesheimer Dom, in: Aus der Heimat 4(1932), Wiederabdr. in: ders., Ausgewählte Aufsätze zur Hildesheimer Geschichte, Hildesheim 1938, 224-230
GEFFCKEN, JOHANNES: Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, in: Archiv für Religionswissenschaft 19(191619)286-315
GEISCHER, HANS-JÜRGEN (Hg.): Der byzantinische Bilderstreit, Gütersloh 1968
GIBSON, JAMES: Die Wahrnehmung der visuellen Welt, Weinheim 1973
GIESEKE, MICHAEL: Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1991
GIEYSZTOR, ALEKSANDER: L'assitude du Gothique? Reflets de L'iconoclasme hussite en Pologne au XVe Siècle, in: Ars Auro prior. Studia Ioanni Bialostocki sexagenario dicata, Warschau 1981, 223-226
GILBERT, CREIGHTON: The Archibishop on the painters of Florence 1450, in: Art Bull. 41(1959)75-87
GINZBURG, CARLO: Repräsentation - das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand, in: Freibeuter 53(1992)3-23
GLASSMANN, BERNARD: Anti-Semitic Stereotypes without Jews. Images of Jews in England 12901700, Detroit 1975
GLEBA, GUDRUN: Die Gemeinde als alternatives Ordnungsmodell. Zur sozialen und politischen Differenzierung des Gemeindebegriffs in den innerstädtischen Auseinandersetzungen des Spätmittelalters, Köln 1989
GÖRGES, WILHELM: Vaterländische Geschichten und Denkwürdigkeiten der Vorzeit im Lande Braunschweig und Hannover, Braunschweig 1885
GOERTZ, HANS-JÜRGEN: "Bannwerfer des Antichrist" und "Hetzhunde des Teufels", in: ZsfRefgesch 82(1990)5ff
DERS., Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529, München 1987
DERS.: Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit (= Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd.20), München 1993
DERS.: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978
GOETERS, J.F.G., Die evangelischen Kirchenordnungen Westfalens im Reformationsjahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift 113(1963)
GÖTTLER, CHRISTINE: Die Disziplinierung des Heiligenbildes durch altgläubige Theologen nach der Reformation. Ein Beitrag zur Theorie des Sakralbildes im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, in: Scribner, R. / Warnke, M. (Hgg.), Bilder und Bildersturm, Wiesbaden 1990, 263-298

GOETZ, HANS-WERNER: Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein, in: HZ 255(1992)61-97
GÖTZ, JOHANN B.: Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz 1559-1576, Münster 1933
DERS.: Die religiösen Wirren in der Oberpfalz von 1567 bis 1620, Münster 1937
GRABAR, ANDRÉ: L'iconoclasme byzantine. Dossier archéologique, Paris 1957
GRAUS, FRANTISEK: Der Heilige als Schlachtenhelfer - zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Geschichte, in: Jäschke, K.U. / Wenskus, R. (Hgg.), Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1977, 330-348
DERS.: Pest - Geißler - Judenmorde, Göttingen 1988
GROLL, KARIN: Das "Passionale Christi und Antichristi" von Lucas Cranach d.Ä., Frankfurt/M. / Bern / New York / Paris 1990
GUSSONE, NIKOLAUS: Zur Krönung von Bildern, in: JbfVk NF 10(1987)151-164
GUTH, KLAUS: Volksfrömmigkeit im Urteil des Erasmus von Rotterdam, in: Zs.f.schw.Kirchgesch. 70(1976)169-192
GUTMANN, J.: Medieval Jewish Images: Controversies, Contributions, Conceptions, in: Szarmach, Paul E. (Hg.), Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages, New York 1969, 375 ff

HABIGER-TUCZAY, CHRISTA: Magie und Magier im Mittelalter, München 1992
HAENDLER, GERT: Epochen karolingischer Theologie (=Theologische Arbeiten, hg.v. Hans Urner, Bd.10), Berlin 1958
HAGEMEIER / HOLTZ (Hgg.): Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit - Crisis in Early Modern Europe, Frankfurt/M. 1992
HALL, BASIL: The Reformation City, in: Bull. of the John Rylands Library Manchester 54/1971/72)103-148
HALL, STUART: Ausgewählte Schriften, Berlin 1989
DERS.: Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates, in: Critical Studies in Mass-Communication 2(1985)104-5
HANSEN, J.: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901
HARMENING, DIETER: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979
DERS., Vorbemerkungen zu einer Geschichte der Volksfrömmigkeit im Zeitalter der Gotik, in: Zs.f.Volkskunde 63(1967)161-181
HARMS, WOLFGANG(Hg.): Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposion 1988, Stuttgart 1989
HARTMANN, WILHELM: Hildesheim im Jahrhundert der Reformation (= Hildesheimer Quellen für den Geschichtsunterricht, H.4), Hildesheim 1929
HASSE, MAX: Maria und die Heiligen im protestantischen Lübeck, in: Nordelbing 34(1965)7-2-81
HAUPT, KARL: Mystik und Kunst in Augsburg und im östlichen Schwaben während des Spätmittelalters, in: Zs. d. hist. Vereins f. Schwaben 59/60(1969), 1 ff
HAVERKAMP, ALFRED (Hg.): Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 24), Stuttgart 1981
HAVERKAMP, ALFRED: Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters (= Beihefte zur Zeit.f.hist.Forsch., 13), Berlin 1992
HEIDER, H., Rechtsgeschichte des deutschen Judentums, Bielefeld 1973
HEIMANN, HEINZ-DIETER: Gegenfeste im Spektrum stadtbürgerlicher Kultur und gesellschaftlichen Wandels, in: Mediaevistik 2(1989)173-184
DERS.: Kommunales Denken und konfessionelle Kontroverse. Zur politisch-literarischen Kultur und Kommunikation der Soester Reformation, in: Westfälische Forschungen 34(1984)76-86
DERS., Stadthistoriographie und Stadtreformation, in: JbWestfKigesch 76(1983)30-50
DERS.,'Verkehrung' in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit, in: ARefG 79(1988)170-188
HEIMPEL, HERMANN: Drei Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1425, Göttingen 1969
DERS.: Der Mensch in seiner Gegenwart, Göttingen 1954
HELLER, H.: Famine, Revolt and Heresy at Meaux 1521-25, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68(1977)

HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: »Pfaffenkriege« im spätmittelalterlichen Hanseraum. Quellen und Studien zu Braunschweig, Osnabrück, Lüneburg und Rostock, Köln 1988
HERZIG, A./SCHOEPS, JULIUS H.: Reuchlin und die Juden, Sigmaringen 1993, 11-20
HESLOP, J. A., Attitudes to the visual arts: The evidence of written sources, in: Alexander, J.J.G. / Binski, P., The age of chivalry, London 1987, 26-33
HEYWOOD, W., A Study of Medieval Siena, in: The Ensamples of Fra Filippo, Siena 1901, 170-179
HÖFLER, C. V.: Concilia Pragensia 1353-1413, Prag 1862
HÖLSCHER: Die Geschichte der Reformation in Goslar nach dem Berichte der Akten im städtischen Archive, Hannover/Leipzig 1902
HÖLSCHER, L.: Reformationsgeschichte der Stadt Herford, Gütersloh 1888
HOOP SCHEFFER, DANIEL DE: Geschichte der Reformation in den Niederlanden, Leipzig 1886
HOPPE, THEODOR: Johann Bugenhagen und seine Kirchenordnungen, in: Alt-Hildesheim 10(1930)3-7
HSIA, RONNIE PO-CHIA: The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany, New Haven/London 1988
DERS: Blut, Magie und Judenhaß im Deutschland der frühen Neuzeit, in: Hagenmaier, M. / Holtz, S.(Hgg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1992, 353-370
HUDSON, A.: Selections from English Wycliffite Writings, Cambridge 1978
DIES.: A new look at the Lay Folk's Catechism, in: Viator 16(1985)243-258
HÜLßE, FRIEDRICH: Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, Magdeburg 1883
HUMBURG, NORBERT: Städtisches Fastnachtsbrauchtum in West- und Ostfalen vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, Münster 1976

IDZERA, STANLEY J., Iconoclasm During the French Revolution, in: American Historical Review 40(1954/55)13-26
IRMSCHER, JOHANNES (Hg.): Der byzantinische Bilderstreit: sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkung: ein Sammlung von Forschungsbeiträgen, Leipzig 1980
ISERLOH, ERWIN: Bilderfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert, in: Heinen, W.(Hg.): Bild-Wort-Symbol in der Theologie, Würzburg 1969, 119-138

JAMES, M. R., Magister Gregorius de mirabilibus urbis Romae, in: English Historical Review 32(1917)531-554
JANNASCH, WILHELM: Reformationsgeschichte Lübecks vom Petersablaß bis zum Augsburger Reichstag 1515-1530 (= Veröff.z.Gesch.d.Hansest.Lübeck, Bd.16), Lübeck 1958
JARITZ, GERHARD: Gemeinsamkeit und Widerspruch: Spätmittelalterliche Volkskultur aus der Sicht von Eliten, in: Dinzelbacher / Mück (Hgg.), Vokskultur des europäischen Spätmittelalters, Stuttgart 1987, 15-34
DERS.: Von der Objektkritik zur Objektzerstörung - Methoden und Handlungsspielräume im Spätmittelalter, in: Scribner/Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm, 37-50
DERS.: Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Wien 1990
JOESTEL, VOLKMAR: Soziale und politische Implikationen des Wirkens von Andreas Bodenstein v. Karlstadt als radikaler reformatorischer Prediger in Thüringen zwischen 1522 und 1524, Leipzig 1991
JOHANEK, P., Weltchronistik und regionale Geschichtsschreibung im Spätmittelalter, in: Patze, H. (Hg.), Geschichtsschreibung undf Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, Sigmaringen, Sigmaringen 1987, 287-330
JONES, WILLIAM R., Art and Christian Piety: Iconoclasm in Medieval Europe, in: The Image and the Word, ed. by Joseph Gutmann, Missoula 1977, 75-106
DERS.: Lollards and Images: the Defense of Religious Art in Later Medieval England, in: Jour.His.Ideas 34(1973)27-50;
DERS.: Political Uses of Sorcery in Medieval Europe, in: The Historian 34(1972)670-87
Jordan, Aus den Jahren 1524-25, in: Mühlhs.Geschbll. 11(1910/11)5
JOSTES, FRANZ (Hg.): Daniel von Soest. Ein westfälischer Satiriker des 16. Jahrhunderts, Paderborn [2]1972
JUCKER, HANS: Bildnisstrafen gegen den toten Caligula, in: Freytag, Bettina von (Hg.), Praestant interna, Festschrift für Ulrich Hausmann, Tübingen 1982, 110-118

JÜRGENS, KLAUS: Die Reformation in der Stadt Braunschweig von den Anfängen bis zur Annahme der Kirchenordnung, in: Stadtkirchenverband Braunschweig (Hg.), Die reformation in der Stadt Braunschweig. Festschrift 1528-78, Braunschweig 1978, 25-70
JUNG, ERICH: Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, München / Berlin 1939 (2.Aufl.)

KANTOROWICZ, ERNST H., Die zwei Körper des Königs, München 1990
KASTER, K.G./STEINWASCHER, G. (Hgg.): 450 Jahre Reformation in Osnabrück (= Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Stadt Osnabrück, 6), Osnabrück 1993
KASTLER, JOSÉ: Die Sündenfall-Reliefs am Schloß Brake - Ausdruck konfessioneller Konflikte am Hofe Simons VI, in: Großmann G.U. (Hg.), Renaissance im Weserraum II, München / Berlin 1989, 128-144
KAUFFMANN, GEORG: Die Macht des Bildes - Über die Ursachen der Bilderflut in der modernen Welt (= Vortr. d. rhein.westf. Akadamie der Wiss./Geisteswiss. 295), Opladen 1988
KAUFMANN, GÜNTER: Doppelbilder - Anregungen zum Umgang mit historischen Bildquellen, in: GWU 43(1992)659-680
KAYSER, KARL: Die Einführung der Reformation in der Stadt Hildesheim, Hildesheim 1883
KELLER, HARALD: Denkmal, Doppelgrab, Effigie, in: RDK 3(1948-54) col. 1257-97; 4 (1954-58); col.186-96; col. 743-49
DERS.: Die Entstehung des Bildnisses am Ende des Hochmittelalters, in: Röm. Jb. f. Kunstgesch. 3(1939) 22-356
DERS.: Das Nachleben des antiken Bildnisses, Freiburg 1970
KENNEDY, V.L., The Moment of Consecration and the Elevation of the Host, in: Medieval Studies 6(1944)121-50
KERSCHER, GOTTFRIED (Hg.): Hagiographie und Kunst, Berlin 1993
KESSLER, HERBERT A.: Diction in the "Bibles of the Illiterate", in: Lavin, I. (Hg.), World Art. Themes of Unity in Diversity, London 1989
DERS.: Pictorial Narrative in Sixth-Century Gaul, in: Kessler, Marianna u.a. (Hgg.), Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages (= Studies in the History of Art, 16), Washington 1985, 75-92
KIECKHEFER, RICHARD: Magie im Mittelalter, München 1992
KIEWNING, H.: Wo stand die im Jahr 772 zerstörte Irminsul?, in: Mannus 27(1935)333-344
KIRN, HANS-MARTIN: Das Bild vom Juden in Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen 1989
KITTREDGE, G.L.: Witchcraft in Old and New England, Cambridge 1928
KITZINGER, E.: The cult of Images before Iconoclasm, in: Dumbarton Oaks Papers 8(1954)83-150
KLAPPER, JOSEPH (Hg.): Erzählungen des Mittelalters (Deutsch/Latein), Hildesheim (Ndr.) 1978
KLEIJNTJENS, J.C.J. / CAMPEN, J.W.C. VAN: Bescheiden betreffende den beeldenstorm van 1566 in de stad Utrecht, in: Bijdragen en mededelingen van het Historisch Genootschap 56(1935)1-68
KLINGEBIEL, THOMAS: Die Hildesheimer Reformation des Jahres 1542 und die Stadtgeschichte. Eine Ortsbestimmung, in: Hildesheimer Jahrbuch 63(1992)59-84
DERS.: Stadtgemeinde und Domimmunität in Hildesheim vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: K.B. Kruse (Hg.), Küche, Keller, Kemenate. Alltagsleben auf dem Domhof um 1600, Hildesheim 1990, 20-37
KÖPF, ULRICH: Die Bilderfrage in der Reformationszeit, in: Bll.f.württ.Kirchengesch. 90(1990)38-63
KOEPPLIN, PETER: Kommet her zu mir alle: das tröstliche Bild des Gekreuzigten nach dem Verständnis Luthers (Schrift. d. Ver. f. Reformationsgeschichte, 194), Gütersloh 1983
DERS.: Reformatorische Kunst aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Rublack, H.-Chr. (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992, 495-540
KÖRNER, MARTIN: Bilder als "Zeichen Gottes", in: Zwingliana 19,1(1992)233-244
KOHL, R.D., Zum Verhältnis Stadt Soest und St.Patrokli-Stift im 16. undf 17. Jahrhundert, in: Soester Zeitschrift 88(1976)68 ff
KOLB, KARL: The National Shrine of our Lady Walsingham. Konfessionelle Vielfalt an einem alten Kultort, in: Jb f.Vk 10(1978)205-214
KOLDEWEY, F. Die Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel unter dem Regimente des Schmalkaldischen Bundes, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen (1868), 243-338

KOLLWITZ, JOHANNES: Das Gottesbild im Abendland, Witten-Berlin 1959

KORFF, GOTTFRIED: Symbolgeschichte als Sozialgeschichte?, in: Warneken, B. J.(Hg.): Massenmedium Straße: zur Kulturgeschichte der Demonstration, Frankfurt/M. 1991

KOSELLECK, REINHART: Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze, in: Meier, C. / Rüsen, J. (Hgg.), Historische Methode (= Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 5), München 1988, 37-51

DERS.: Vergangene Zukunft, Frankfurt a.M. ²1984

KOSSMAN E.H. / MELLINK, A.F. (Hgg.): Texts concerning the revolt of the Netherlands, Cambridge 1974

KRÀSA, JOSEF: Husitsek obrazoborectvi: poznamky k jeho studiu (Der hussitische Bildersturm: Bemerkungen zu seiner Erforschung, in: Husitsky Tabor 8(1985)9-18

KRATZ: Einige geschichtliche Notizen über die Einführung der sogen. Reformation in der Stadt Hildesheim, in: Katholische Sonntagsblatt, Hildesheim 1883, 52/53, 66-68, 74-75, 83-84, 91-93, 99-100

KRETSCHMER, GEORG: The Reformation and the Theology of Images, in: Icons - Windows on eternity, Genf 1990

KRETZENBACHER, LEOPOLD: MariaSteinwurf. Ikonographie, Legende und Verehrung eines "verletzten Kultbildes", in: Aus Archiv und Chronik. Blätter für Sekauer Diözesangeschichte 4(1951)66-83

DERS.: Das verletzte Kultbild - Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus, in: Bayer.Akad.d.Wiss., Sitzungsber. Phil.-Hist. 1977,1), München 1977, 7 ff

KROOS, R., Vom Umgang mit Reliquien, in: Ornamenta Ecclesiae III 50 f, Köln 1985

KRÜGER, KLAUS: Die Lesbarkeit von Bildern. Bemerkungen zum bildungssoziologischen Kontext von kirchlichen Bildausstattungen im Mittelalter, in: Bild und Bildung. Ikonologische Interpretationen vormoderner Dokumente von Erziehung und Bildung (Wolfenbütteler Froschungen, Bd. 49), Stuttgart 1992, 105-133

KRUSCH, B., Die Übertragung des Hl.Alexander von Rom nach Wildeshausen durch den Enkel Widukinds 851, das älteste sächsische Geschichtsdenkmal, in: Nachr.v.d.Ges.d.Wiss.z. Göttingen, phil.-hist. (1933)405-436

KRUSE, HELMUT: Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche (= Studien zur Gesch.u.Kultur d. Altertums 19,3), Paderborn 1934

KRUSE, K.B. (Hg.): Küche, Keller, Kemenate. Alltagsleben auf dem Domhof um 1600, Hildesheim 1990

LADNER, GERHARD B., Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, in: ZKirchGesch 50(1931)1-23

LANGER, OTTO: Der Kampf des Pfarrers Johannes Petrejus gegen den Wolgemuth'schen Altar in der Marienkirche, in: Mitt. d. Altertumsvereins f. Zwickau u. Umgebung 11(1914)31-49

LANGERFELDT, HERMANN: Die Verheerung im Kloster Riddagshausen, Braunschweig 1887

LAUBE, A.: Radicalism as a Research Problem, in: Hillerbrandt, H.J. (Hg.), Radical Tendencies in the Reformation. Divergent Perspectives, Kirksville 1990, 9-23

LAUTS, J. (Hg.): Die "Madonna della Vittoria", Stuttgart 1960

LEA, H.C.: Geschichte der Inquisition, Bonn 1905

LEGGE, TH.: Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523-1583), (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 58/59), Münster 1933

LEGOFF, JACQUES: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984

LEMBERG, MARGRET: Bildersturm aus Rache, in: Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte, hg. v. Bea Lundt, Köln / Wien / Weimar 1992, 217-236

LERNER, E., Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch, in: Schluchter, W. (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt/M. 1988, 326-354

LEROYLADURIE, EMMANUEL: Montaillou - ein Dorf vor dem Inquisitor, Frankfurt / Berlin / Wien 1983

LEVY, L. W.: Treason against God: A History of the offense of Blasphemy, New York 1981

LEWIS, SUZANNE: Tractatus adversos judaeos in the Gulbenkian Apocalypse, in: Art Bulletin 68(1986)549-54

LINDBERG, DAVID C., Auge und Licht im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1987

LIPP, CAROLA : Writing History as Political culture. Social History versus »Alltagsgeschichte«. A German Debate, in: Storia della Storiografia 17(1990)66-102

LOEWE, HEINRICH: Die Juden in der katholischen Legende, Berlin 1912

LÖWE, HEINZ: Die Irminsul und die Religion der Sachsen, in: DA 5(1941)1-22
LOGAN, F.D.: Excommunication and the secular arm in Medieval England, Toronto 1968
LOTTER, FRIEDRICH: Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ('Rintfleisch') und 1336-1338 ('Armleder'), in: Fälschungen im Mittelalter V, Hannover 1988, 533-583
LUBAC, HENRI DE: Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1952
LUCAS / HEITMANN (Hgg.): Stadt des Glaubens, Hildesheim / Zürich / New York 1991
LUDORFF, A. (Bearb.), Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Soest (= Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen 16), hg. v. Provinzial-Verband der Provinz Westfalen, Münster 1905.
LUHMANN, NIKLAS: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik 3, Frankfurt a.M. 1989, 259-357
LÜNTZEL, HERMANN ADOLF: Die Annahme des evangelischen Glaubens-Bekenntnisses von Seiten der Stadt Hildesheim, Hildesheim, 1842
LUZZATI, MICHELE: Ebrei, Chiesa locale, "Principe" e popolo: due episodi die distruzione di immagini sacre alla fine del quattrocento, in: Quaderni Storici 54(1983)847-877

MAARBJERG, JOHN P.: Iconoclasm in the Thurgau: Two Related Incidents in the Summer of 1524, in: Sixteenth Century Journal 24(1993)577-93
MACK CREW, PHYLLIS: The Wonderyear - Reformed Preaching and Iconoclasm in the Netherlands, in: Obelkevich, James (Hg.): Religion and the people 800-1700, Chapel Hill 1979, 191-221
DIES.: Calvinist Preaching and the Iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569, Cambridge 1978
MAIER, ANNELIESE: Eine Verfügung Johannes' XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse, in: AFP 22(1952)226-246
MAILLY, A.: Abgötter an christlichen Kirchen, in: Christliche Kunst 25(1928/29) 42-52
MAIMON, ARYE (Hg.): Germania Judaica 3.1 Ca. 1350-1500, Tübingen 1987
MALTBY, WILLIAM S., Iconoclasm and Politics in the Netherlands, 1566, in: Gutmann, J. (Hg.), The Image and the Word, Missoula 1977, 149-164
MARAVAL, PIERRE: Épiphane, "Docteur des iconoclastes", in: Boespflug / Lossky, Niceé II, 787-1987, Paris 1987, 51 ff
MARCHAL, GUY P.: Bildersturm im Mittelalter. Eine offene Frage, in : Hist.Jb. 113(1993)255-282
DERS.: Die Metz zuo Neisidlen: Marien im politischen Kampf, in: Opitz, C. / Röckelein, H. / Signori, G. / Marchal, G.P. (Hgg.), Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert (= Clio Lucernensis 2), Zürich 1993, 390-322
MARKUS, R.A.: The Cult of Icons in Sixth Century Gaul, in: Journal of Theolog. Studies 29,1(1978)151-57
MARSHALL, S. (Hg.): Women in Reformation and Counter-Reformation Europe, Indiana 1989
MASI, GINO: La pittura infamante nella legislazione enella vita Comune Fiorentine (sec. XIII-XVI), in: Studi di diritto commerciale in onore di Cesare Vivante, Rom 1931, II, 625-657
MAYER, L., Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Casel, Odo (Hg.), Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. Festschrift für Ildefons Herwegen zum silbernen Amtsjubiläum, Münster 1938, 234-262
MCROBERTS, DAVID: Material Destruction Caused by the Scottish Reformation, in: ders. (Hg.), Essays on the Scottish Reformation 1513-1625, Glasgow 1962
Meisterwerke Massenhaft. Die Bildhauerwerksatatt des Niklaus Weckmann (Aust.Kat.), Stuttgart 1993
MELVILLE, G., Geschichte in graphischer Gestalt, in: Patze, H. (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987, 79 ff.
MEIER, CHRISTEL: Malerei des Unsichtbaren. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Bildstruktur im Mittelalter, in: W.Harms (Hg.), Text und Bild, Bild und Text, Stuttgart 1989, 35-65
MEIER, ULRICH: Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994
MENCHI, S.S. (Hg.): Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992
MERLO, GRADO G., Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento, Turin 1977
MEUTHEN, ERICH: Das Baseler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte (= Vorträge d. rhein.-westf. Akademie d. Wiss., Geisteswiss. G 274), Opladen 1984

MICHALSKI, SERGIUZ: Aspekte der protestantischen Bilderfrage, in: Idea 3(1984)65-85
DERS.: Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht, in: Scribner, R. / Warnke (Hgg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990
DERS., The Reformation and the Visual Arts, London 1993
MINNIS, ALISTAIR: Affection and Imagination, in: Traditio 39(1983)323-366
MITTERAUER, MICHAEL: Sozialgeschichte der Jugend, Frankfurt a.M. 1986
MOELLER, BERND: Reichsstadt und Reformation, Berlin 1987 (2. Aufl.)
MÖRKE, OLAF: Rat und Bürger in der Reformation. Soziale Gruppen und kirchlicher Wandel in den welfische Hansestädten Lüneburg, Braunschweig, Göttingen, Hildesheim 1983
MOMMSEN, THEODOR: Römisches Strafrecht, Leipzig 1899
MORATH-FROMM, A.: »Von der Abthuhung der Bilder« in Ulm, in: Meisterwerke Massenhaft
MÜLLER, MATTHIAS: Von der Kunst des calvinistischen Bildersturms (Marburger Stadtschriften zur Geschichte und Kultur 43) Marburg 1993
MÜLLER, NIKOLAUS: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgafenthalt, Leipzig 1911 (2. Aufl.)

NEUMANN, BERND: Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, München / Zürich 1987
NICHOLS, ANN ELJENHOLM: Books-for-Laymen: The Demise of a Commonplace, in: Church History 56(1987)457-473
NISSEN, PETER J. A.: Niederländische Miraklebücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das Arnheimer Miraklebuch des Hl. Eusebius als Quelle für den Volksglauben, in: Dinzelbacher, P. / Bauer, R. (Hgg.), Volksreligion, Paderborn 1990, -289
NOBLE, THOMAS F. X.: John Damascene and the History of the Iconoclastic Controversy, in: Noble, T.F.X. / Contreni, J.J. (Hgg.), Religion, Culture ans Society in the Early Middle Ages, (= Studies in Medieval Culture), Kalamazoo 1987

OBERMAN, HEIKO A., Wurzeln des Antisemitismus: Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981
OEXLE, O.G.: Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: J.Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter, Frankfurt a.M. 1994, 297-323
ORIGO, IRIS: Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena, München 1989
ORTALLI, GHERARDO: »...pingatur in Palatio...« - La pittura infamante nei secoli XIII-XVI, Rom 1979
OSBORNE, J., Master Gregorius: The Marvels of Rome, Toronto 1987
OZMENT, STEVEN E.: The Reformation in the cities, New Haven / London 1975

PAHNCKE, KARL: Abraham Scultetus in Berlin, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte 23(1910)35 u.44
PANOFSKY, ERWIN: Comments on Art and Reformation, in: Symbols in Transformation: Iconographic Themes at the Time of the Reformation, Ausst.-Kat., Princeton 1969, 9-14
DERS.: Abbot Suger on the abbey Church of St.Denis and its Art Treasures, Princeton [2]1948
DERS.: Erasmus and the visual arts, in: Journal of the Warburg and Courtaud Institutes 32(1969)200-27
PAPE, HEINRICH: Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände in Hildesheim im Zeitalter der Reformation, in: Alt-Hildesheim 20 (1942)3-11
PARKER, GEOFFREY: Success and Feilure During the First Century of the Reformation, in: Past & Present 136(1992)43-82
PARKES, J.: The Jew in the Medieval Community, New York 1976
PARSHALL, LINDA B. / PARSHALL, PETER W.: Art and the Reformation: an annotated Bibliography, Boston 1986
PATSCHOVSKY, ALEXANDER: Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert, Weimar 1979
DERS./K.V.SELGE (Hgg.): Quellen zur Geschichte der Waldenser (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte), Gütersloh 1973, 96.
DERS., Wie wird man Ketzer?, in: Dinzelbacher / Bauer (Hgg.), Volksreligion, Paderborn 1991, 145-162
PEKARY, THOMAS: Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft, dargestellt anhand der Schriftquellen (= Das römische Herrscherbildnis III), Berlin 1985
PETERS, EDWARD: Deposition of Rulers, Theories of, in: Dict.Midd.Ages 4 (1984) 157ff.
PETROFF, ELIZABETH A., Medieval Women's Visionary Literature, Oxford 1986

PETTEGREE, ANDREW: The Early Reformation in Europe: a German Affair or an International Movement?, in: Pettegree, A. (Hg.), Early Reformation in Europe, Cambridge 1992, 1-22
PHILLIPS, J.: The Reformation of Images: the Destruction of Art in England 1535-1660, Berkeley 1973
PLATTER, THOMAS: Hirtenknabe, Handwerker und Humanist. Die Selbstbiographie 1499 bis 1582, bearb. v. Heinrich Boos, Nördlingen 1989
PÖTZL, WALTER: Bild und Reliquie im hohen Mittelalter, in: JbfVk NF 9(1986)56-71
POMIAN, K.: Collectors and Curiosities. Paris and Venice 1500-1800, Cambridge 1990
POSTEL, RAINER: *Dath wy nycht moghenn byldenstormer synn*, in: Hofmann, W. (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst, München 1983, 267-270

DERS., Ohne Blutvergießen durch die Reformation, in: Schütt, E.C. (Hg.), Die Chronik Hamburgs, Dortmund 1991
DERS. (Hg.): Reformation und Revolution. Festschrift für R. Wohlfeil, Stuttgart 1989
PRODI, PAULO: Ricerche sula teorica delle arte figuartive nella rifonna cattolica, in: Archivio italiano per la storia della pieta 40(1965)121-212
PULLAN, B., Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Instituions of a Catholic State, Oxford 1971

RAGOTZKY, HEDDA / WENZEL, HORST: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, Tübingen 1990
RAMMSTEDT, OTTHEIN: Stadtunruhen 1525, in: Wehler, H.U. (Hg.), Der deutsche Bauernkrieg 1524-26, (= GG Sonderheft 1), Göttingen 1975, 239-276
RAPP, F., Réformes et reformation à Strasbourg: église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525), Paris 1974
RASMUSSEN, JÖRG: Bildersturm und Restauratio, in: Welt im Umbruch. Augsburg zwischen Renaissance und Barock III, München 1981, 95-114
RÉAU, L.: Histoire du Vandalisme. Les Monuments detruit de L'Art Francaise, Paris 1959
REDLICH, OTTO R.: Das Vorgehen der jülich-clevischen Regierung gegen reformierte Predigt und Bilderstürmerei 1564 bis 1567, in: Zs.d.bergisch.Geschichtsvereins 47(1914)190-212
REIFENBERG, H., Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter, Münster 1971/72
DERS.: Zeichenhafte Liturgie. Zur Phänomenologie der 'Sakramentalien', in: Liturgisches Jahrbuch 17(1967)233-40
REINBURG, VIRGINIA: Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France, in: Sixt.Cent.Journ. 23(1992)526-548
REINHARDT, R.: Der Figurenfund von Leuk im Wallis, in: Rottenburger Jb. f. Kirchengeschichte 7(1988)278ff.
RENWICK, A.M.: The Story of the Scottish Reformation, London 1960
RIECKENBERG, HANS JÜRGEN: Die Katechismus-Tafel des Nikolaus von Kues in der Lamberti-Kirche zu Hildesheim, in: DA 39(1983)555-581
RIES, ROTRAUD: Soziale und politische Bedingungen jüdischen Lebens in Niedersachsen im 15. Und 16. Jahrhundert, Münster 1990
RINGBOM, SIXTEN: Devotional Images and Imaginative Devotions, in: Gazette Beaux-Artes 73(1969)159-170
ROECK, BERND: Eine Stadt in Krieg und Frieden, Göttingen 1989
ROHRBACHER, STEFAN / SCHMIDT, MICHAEL (Hgg.): Judenbilder - Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek 1991
ROLLIN, JEAN PIERRE: Untersuchungen zu Rechtsfragen römischer Bildnisse, Bonn 1979
ROPER, LYNDAL: The holy household - Women and morals in ReformationAugsburg, Oxford 1989
ROTHERT, HUGO: Zur Kirchengeschichte der 'ehrenreichen' Stadt Soest, Gütersloh 1905
DERS.: Das Patrokli-Stift zu Soest von seinen Ursprüngen bis in die Tage der Reformation, Gütersloh 1914
ROTHKRUG, LIONEL: Popular Religion and Holy Shrines: Their Influence on the Origins of the German Reformaton and Their Role in German Cultural Development, in: Obelkevich, James (Hg.), Religion and the People 800-1700, Chapel Hill 1979
ROTT, HANS: Kirchen- und Bildersturm bei der Einführung der Reformation in der Pfalz, in: Neues Archiv für die Geshcichte der Stadt Heidelberg 6(1905)229254
ROTTENWÖHRER, GERHARD: Der Katharismus, 1982
RUBIN, MIRI: Corpus Christi, Cambridge 1991

RUBLACK, HANS-CHRISTOPH: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1988, Gütersloh 1992
RÜSEN, JÖRN: Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens, Frankfurt/M. 1990
RÜTH, B., Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich, in: ZsSavRGesch K.A. 77(1991)197-282
RÜTHING, HEINRICH: Höxter um 1500. Analyse einer Stadtgesellschaft (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 22), Paderborn 1986
RUSSEL-SMITH, J. M.: Walter Hilton and a Tract in Defence of the Veneration of Images, in: Dominican studies 7(1954)180-214

SACHSE, CH./TENNSTEDT, F. (Hgg.): Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, Frankfurt a.M. 1986
SAHAS, D.J.: Icon and Logos. Sources in eight century Iconoclasm, Toronto 1986
SAPIS ABULAFIA, ANNA: Jewish-Christian Disputation and the Twelfth Century Renaissance, in: Jour.Med.Hist. 15(1989)105-25
SAUER, JOSEPH: Reformation und Kunst im Bereich des heutigen Baden, in: Freiburger Diözesan Archiv 19(1919)323ff.
SAXL, FRITZ: Illustrated Pamphlets of the Reformation, in: ders., Lectures, London 1957, 255-266
SCAVIZZI, GIUSEPPE: The Cross: a 16th Century Controversy, in: Storia dell'arte 65(1990)27-43
DERS.: La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo, in: Storia dell'arte 21(1974) 171ff.
SCHARFE, MARTIN: Evangelische Andachtsbilder, Stuttgart 1968
SCHEELE, PAUL (Hg.): Paderbornensis Ecclesia. Festschrift für Lorenz Kardinal Jäger zum 80. Geburtstag, München 1972
SCHENDA, RUDOLF: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: Brückner, W.(Hg.), Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, 179-259
DERS.: Bilder vom Lesen, Lesen von Bildern, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 12(1987)82106
SCHERER, J.E.: Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, Leipzig 1901
SCHILDHAUER, JOHANNES: Die Reformation in Norddeutschland als eine bürgerlich-städtische Bewegung, in: Hansische Studien 8(1989)193-202
DERS., Soziale, politische und religiöse Auseinandersetzungen in den Hansestädten Stralsund, Rostock und Wismar im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts, Weimar 1959
SCHILLING, HEINZ: Dortmund im 16. und 17. Jahrhundert. Reichstädtische Gesellschaft, Reformation und Konfessionalisierung, in: Luntowski, G. / Reimann, N. (Hgg.), Dortmund. 1100 Jahre Stadtgeschichte. Festschrift, Dortmund 1982, 151-201
DERS.(Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - Das Problem der 'Zweiten Reformation', Gütersloh 1986
DERS.: Aufbruch und Krise, Berlin 1988
DERS.: Die Konfessionalisierung im Reich, in: HZ 246(1988)1-45
DERS.: Die Stadt in der frühen Neuzeit, München 1993
DERS.: The Reformation and the Hanseatic Cities, in: Sixt.Cent.Journ. 14(1983)443-56
SCHINDLER, NORBERT: Karneval, Kirche und die verkehrte Welt, in: Jb.f.Volkskde, NF 7(1984)9-57
DERS.: Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1992
SCHLECHT, J.: Der Hildesheimer Fasching 1545, in: Röm.Quartalssch.f.christl.Altertumskd.u.Kirchengesch. 10(1896)170-177
SCHLESINGER, G.: Die Hussiten in Franken (= Schriften für Heimatfroschung und Kulturpflege in Ostfranken, 34), Kulmbach 1974
SCHLEUSENER-EICHHOLZ, GUDRUN: Das Auge im Mittelalter, München 1985
SCHMICK, CHRISTOPH ULRICH: Crimen laesae maiestatis. Das politische Strafrecht Siziliens nach den Assisen von Ariano (1140) und den Konstitutionen von Melfi (1231), Aalen 1979
SCHMID, WOLFGANG: Bilderloser Kult und christliche Intoleranz, in: Mullus - Festschrift Theodor Klauser (= Jb.Antike u. Chr., Ergänzungsband 1), Münster 1964
SCHMIDT, TILMANN: Papst Bonifaz VIII und die Idolatrie, in: Qu. u. Forsch. aus italienischen Arch. u. Biblioth. 66(1986)75-107
SCHMITT, JEAN-CLAUDE: La raison des Gestes, Paris 1990

DERS.: Vom Nutzen Max Webers für den Historiker und die Bilderfrage, in: W.Schluchter(Hg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Rationalismus, Frankfurt a.M. 1988, 184-228
SCHNEIDER, HANS: Johann Arndt als Lutheraner, in: Rublack, H.-Chr. (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992, 274-298
SCHNITZLER, NORBERT: Geschmähte Symbole, in: K.Schreiner/G.Schwerhoff (Hgg.), Verletzte Ehre - Formen, Funktion und Bedeutung in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Köln/Wien 1995 (in Druck).
DERS.: *ein goldt und silber gruben*? Apotheken und Apotheker im Weserraum 1550-1650, in: Der Weserraum zwischen 1500 und 1650. Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur in der Frühen Neuzeit (=Materialien z. Kunst- und Kulturgeschichte in Nord- und Westdeutschland, 4), Marburg 1993, 203-234
SCHOLZ, GÜNTER: Die Aufzeichnungen des Hildesheimer Dechanten Johan Oldecop (1493-1567). Reformation und katholische Kirche im Spiegel von Chroniken des 16. Jahrhunderts (Diss.phil., Tübingen 1969) ,Münster 1971
SCHRADE, HUBERT: Vor- und Frühromanische Malerei, Köln 1958
SCHRAMM, PERCY ERNST: Über die Herrschaftszeichen des Mittelalters, in: Münch.Jb.f.Bild. Kunst 3.Flg. Bd.1(1950)43-60
SCHRECKENBERG, HEINZ: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Frankfurt/M. / Bern / New York / Paris 1982 ff.
SCHREINER, KLAUS: Discrimen veri et ac falsi, in: Arch.f.Kulturgesch. 48(1966)1-53
ders., Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, in: Zs.f.hist.Forsch. 11(1984)257354
DERS.: Laienfrömmigkeit - Frömmigkeit der Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?, in: ders.: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, München 1992, 1-78
DERS., Marienverehrung, Lesekultur, Schriftlichkeit. Bildungs- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zur Auslegung und Darstellung von 'Mariä Verkündigung', in: Frühmittelalterliche Studien 24(1990)314-68
DERS.: "Sakrale Herrschaft" und "Heiliger Krieg". Kaisertum, Kirche und Kreuzzug im Spiegel der spätmittelalterlichen Heinrichstafel (= Unterricht in westfälische Museen 18), Münster 1985, 55-58
DERS.: Volkssprache als Element gesellschaftlicher Integration und Ursache sozialer Konflikte. Formen und Funktionen volkssprachlicher Wissensverbreitung um 1500, in: Seibt, F. (Hg.), Europa um 1500, München 1987, 465-492
SCHRÖER, ALOIS: Die Reformation in Westfalen, Münster 1979
SCHUBERT, E.: Stadt und Kirche in Niedersachsen vor der Reformation, in: Jb.d.Ges.Nieders.KiGesch. 86(1988)9-39
SCHULER, CAROL M.: The Seven Sorrows of the Virgin: Popular Culture and Cultic Imagery in Pre-Reformation Europe, in: Simiolus 21(1992)5-28
SCHULZE, WINFRIED: Soziale Bewegungen als Phänomen des 16. Jahrhunderts, in: Angermeier, Heinz (Hg.), Säkulare Aspekte der Reformationszeit (= Schriften des Historischen Kollegs, 5), München 1983
DERS.: G. Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung« in der Frühen Neuzeit, in: ZFhisF 14(1987)265-302
SCHWARTZ, HUBERTUS: Geschichte der Reformation in Soest, Soest 1932
SCHWERHOFF, GERD: Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn 1991
SCRIBNER, ROBERT W., Anticlericalism and the Cities, in: Dykema, P.A. / Oberman, H.A. (Hgg.), Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, Leiden 1993, 147-166
DERS./WARNKE, M. (Hgg.): Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990
DERS.: The Image and the Reformation, in: Obelkevich, J. u.a. (Hgg.), Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy, London 1987, 539-550
DERS.: Popular Piety and Modes of Visual Perception in Late-Medieval and Reformation Germany, in: Journal of Religious History 15/4(1989)448-469
DERS.: Reformation, Karneval und die verkehrte Welt, in: Dülmen, R. van / Schindler, N. (Hgg.), Volkskultur - Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags, Frankfurt/M. 1984, 117-152
DERS., Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation, in: ders., Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London 1987, 17 ff
DERS.: Ritual and Reformation, in: Hsia, R. Po-Chia (Hg.), The German People and the Reformation, Ithaca 1989, 122-144

DERS.: For the Sake of the Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, London 1981
DERS.: Vom Sakralbild zur sinnlichen Schau. Sinnliche Wahrnehmung und das Visuelle bei der Objektivierung des Frauenkörpers in Deutschland im 16. Jahrhundert, in Schreiner,K. / Schnitzler, N. (Hgg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992, 309-336
DERS.: Volkskultur und Volksreligion: zur Rezeption evangelischer Ideen, in: Blickle / Lindt / Schindler (Hgg.), Zwingli und Europa, Zürich 1985, 151-161
DERS.: Why was there no Reformation in Cologne?, in: Bulletin of the Institute of Historical Research 49(1979)219ff
SEFTON, DAVID S.: The Popes and the Holy Images in the Eighth Century, in: Thomas, F.X. Noble / Contreni, John J. (Hgg.), Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages,(= Studies in Medieval Culture) Kalamazoo 1987
SEGL, PETER: Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jh., in: Dinzelbacher, P. / Bauer, R. (Hgg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990
SEGUY, J.: Images et "religion populaire", in: Archives de sciences sociales des religions 22(1977) 93-139
SETTIS, SALVATORE: Artisti e Committenti fra Quattro e Cinquecento in: Vivanti, Corrado (Hg.), Intellettuali e potere (= Storia d'Italia, Annali 4), Torino 1981
SILVER, LARRY: Carnal knowledge - The late engravings of Lucas van Leyden, in: Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek 29(1978)239-298
DERS.: The state of Research in Northern European Art of the Renaissance Era, in: Art Bull. 68(1986)518-35
SIMSON, OTTO VON: Die gotische Kathedrale, Darmstadt 1968
DERS.: Von der Macht der Bilder im Mittelalter, Berlin 1993
SLADECZEK, FRANZ JOSEF: »Die goetze in miner herren chilchen sind gerumpt!« Von der Bilderfrage der Berner Reformation und ihren Folgen für das Münster und sein Hauptportal. Ein Beitrag zur Berner Reformationsgeschichte, in: Theologische Zeitschrift 44(1988)289-311
SMALLEY, BERYL: The Study of the Bible in the Middle Ages, New York 1952
SMITH, A. W.: Some Folklore Elements in Movements of Social Protest, in: Folklore 77(1966)-241-51
SMOLINSKY, HERIBERT: 'Docendus est populus'. Der Zusammenhang zwischen Bildung und Kirchenreform in Reformordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Brandmüller, W. / Immenkötter, H. / Iserloh, E. (Hgg.), Ecclesia militans, Paderborn / München 1988
DERS.: Reformation und Bildersturm, in: Bäumer, Remigius (Hg.), Reformatio Ecclesiae, Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der alten Kirche bis zur Neuzeit - Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn 1980,428-440
DERS.: (Hg.), Die Zeit der Konfessionen (= Geschichte des Christentums, 8), Freiburg/Basel/-Wien 1992
SOERGEL, PHILIP M.: The Images of Saints in the Bavarian Counterreformation, in: The Historian 53(1990/91)223-40
SOMMER, CLEMENS: Die Anklage der Idolatrie gegen Papst Bonifaz VIII und seine Porträtstatuen, Freiburg 1920
SPECHT, R.: Wittenberger Bilderstürmer in Zerbst 1522, in: Zs.Ver.Kirchengesch.Prov.Sachs 31/32(1936)67 ff
STEENWEG, HELGE: Einbeck im Zeitalter der reformatorischen Bewegung, in: Geschichte der Stadt Einbeck, Bd.I: Von den Anfängen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Einbeck 1991 (2. Aufl.)
STEINMANN, E.: Die Zerstörung der Grabdenkmäler der Päpste von Avignon, in: Monatshefte für Kunstwissenschaft 11(1918)145-171
STEMPEL, W.: Die Reformation in der Stadt Wesel, in: Prieur, J., Geschichte der Stadt Wesel, Düsseldorf 1991
STEPHENS, J.: Heresy in Medieval and Renaissance Florence in: Past and Present 54(1972)25-60
STIRM, MARGARETE: Die Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977
STRAUSS, W.L., The Illustrated Bartsch, New York 1978
STRIEDER, PETER: Schri.kunst.schri.vnd.klag.dich.ser, in: Anz.Germ.Nat. (1983)19-26
SUCKALE, ROBERT: Arma Christi, in: Städel Jahrbuch 6(1977)177-208

TACKE, ANDREAS: Neue Forschungen: zwei katholische Hauptwerke Lucas Cranachs d. Älteren. Fallstudien zur konfessionellen Ungebundenheit des Künstlers in der deutschen Reformationszeit, in: Das Münster 44(1991)324-25
TOAFF, ARIEL: Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo, Bologna 1989
TRACHTENBERG, J., The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism, New Haven 1943
TREXLER, RICHARD C.: Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Ages, in: Mélanges de l'école francaise de rome 96(1984)845-902
DERS.: Florentine Religious Experience: The Sacred image, in: ders., Church and Community 1200-1600, Rom 1987, 37-74
DERS.: Das sprechende Bildnis. Versuch einer Typologie im Spiegel spanischer Quellen des 16. Jahrhunderts, in: Schreiner, K. (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, München 1992, 283-308
TRIER, JOST: Irminsul, in: Westf. Forsch. 4(1941)99-133
TRINKAUS, C./OBERMANN, H.A. (Hgg.): The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, Leiden 1979
TSCHAKERT, P. (Hg.): Analecta Corviniana. Quellen zur Geschichte des niedersächsischen Reformators Antonius Corvinus (= Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts, 16), Leipzig 1910
TUBACH, F.C. (Hg.): Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales, Helsinki 1960
TYSON, G.P./WAGONHEIM, S.S. (Hgg.): Print and Culture in the Renaissance, Newark 1966

UCKELEY, ALFRED: Der Werdegang der kirchlichen Reformbewegung im Anfang des 16. Jahrhunderts in den Stadtgemeinden Pommerns, in: Pommersche Jahrbücher 18(1917)1-108
ULLMANN, ERNST: Bauernkrieg - Bildersturm - Bildende Kunst, in: ders. (Hg.), Kunst und Reformation,Leipzig 1982, 76-86
DERS.: Bildersturm und bildende Kunst im 16. Jh., in: Hafnia: Copenhagen Papers in the History of Art 1976, 46-55
DERS.: Von der Macht der Bilder. Beiträge des C.I.H.A. - Kolloquiums "Kunst und Reformation", Leipzig 1983
DERS.: Die Wittenberger Unruhen, Andreas Bodenstein von Karlstadt und die Bilderstürme in Deutschland, in: L'Art et les révolutions (= Actes du XXVIIe congrès international d'histoire de l'Art), Bd. 4, Straßbourg 1992

VAUCHEZ, ANDRÉ: Les Laics au Moyen Age, Paris 1987
VAVRA, ELISABETH: Bildmotiv und Frauenmystik - Funktion und Rezeption, in: Dinzelbacher / Bauer (Hgg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985, 201-230
VEGH, JULIUS VON: Die Bilderstürmer - Eine kulturgeschichtliche Studie, Straßburg 1915
VITTINGHOFF, FRIEDRICH: Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zur "damnatio memoriae" (= Neue Deutsche Forschungen Abt. Alte Geschichte, Bd.2), Berlin 1936
VOOGHT, P. DE: Jacobellus de Stribo. Premier theologien du hussitisme, Löwen 1971

WAAS, CH.: Wer hat die Mainzer Juppiter-Säule zerstört?, in: Saalburg Jb 9(1939)97-103
WANDEL, LEE PALMER: Envisioning God: Image and Liturgy in Reformation Zürich, in: Sixteenth Century Journal 26(1993)21-40
DIES.: The Reform of the Images: New Visualizations of the Christiam Community at Zürich, in: Archiv für Reformationsgeschichte 80(1989)105-124
WANDERSLEB, MARTIN: Luthertum und Bilderfrage im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert, in: Jb.Ges.f.Nieders.Kigsch. 66(1968)18-80; 67(1969)24-90
WARD, B.: Mircles and the Medieval Mind: Theory, Record, Event 1000 - 1215, Philadelphia 1982
WARNCKE, CARSTEN-PETER: Sprechende Bilder, Sichtbare Worte, Wiesbaden 1987
WARNKE, MARTIN: Ansichten über Bilderstürmer: Zur Wertbestimmung des Bildersturms in der Neuzeit, in: Warnke / Scribner (Hgg.), Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990, 299-325
DERS. (Hg.): Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks, Frankfurt a.M. [2]1988
WATT, JEFFREY R.: The Reception of the Reformation in Valagin, Switzerland, 1547-88, in: Sixteenth Century Journal 20(1989)89-104
WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972

WEHRMANN, M.: Zur Reformationsgeschichte Stralsunds, in: Pommersche Jbb. 6(1905)
WEILANDT, G.: Wider die Gotteslästerung und Götzerei, in: Meisterwerke massenhaft
WENNINGER, MARKUS J.: Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 14), Wien/Köln/Graz 1981
WETTGES, W.: Reformation und Propaganda. Studien zur Kommunikation des Aufruhrs in süddeutschen Reichsstädten (= Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Hist. Stu. 17), Stuttgart 1 978
WETZEL: Reformation - keine Bilderstürmerei, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 11(1896) 1 8-182
WIESNER, M.E.: Working Women in Renaissance Germany, New Brunswick 1986
WILKINSON, B., The Deposition of Richard II and the Accession of Henry IV, in: Fryde, E.B./ Miller, E. (Hgg.) Historical Studies of the English Parliament I), Cambridge 1970, 329-353
WIRTH, JEAN: Against the acculturation Thesis, in: K.v.Greyerz (Hg.), Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800, London 1984, 66-78
DERS.: L'image médievale. Naissance et developpements (VI-XVe siècles), Paris 1989
DERS.: Théorie et pratique de l'image saint à la veille de reforme, in: Bull.Hum.Ren 48(1986), 319-358
WIRTH, J. / DUNAND, F. / SPIESER, J.-M. (Hgg.): L'image et la production sacre: actes du colloque de Strasbourg 20 - 21. Jan. 1988, Paris 1991
WOHLFEIL, RAINER: Die Juden in der zeitgenössischen bildlichen Darstellung, in: A. Herzig / J.H. Schoeps (Hgg.), Reuchlin und die Juden (= Pfortzheimer Reuchlinschriften, Bd.3), Sigmaringen 1993
DERS./B.TOLKEMITT (Hgg.): Historische Bildkunde (= Bhft.Zs.f.His.Forsch. 12) Berlin 1991
WOLF, GERHARD: Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter, Weinheim 1990
WRIEDT, K.: Geschichtsschreibung in wendischen Hansestädten, in: Patze, H. (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, Sigmaringen 1987, 401-426
WYNTJES, SHERRIN M.: Women in the Reformation Era, in: Bridenthal, R. / Koonz, C. (Hgg.), Becoming visible: Women in European History, Boston 1977, 165-191

ZAFRAN,E.M.: An alleged Case of Image Desecration by the jews and its representation in art: The virgin of camberon, in: Journal of jewish art 2(1 975)62-71
ZIKA, CHARLES: Hosts, processions and pilgrimages in fifteenth-century Germany, in: Past & Present (1988)25-64
ZOGBAUM, HEIDI: Iconoclasm and politics: The Reformation in Basel, in: Charles Zika (Hg.), No Gods except me. Orthodoxy and religious practice in Europe 1200-1600, Melbourne 1991, 134-152
ZORZIN, A.: Karlstadt als Flugschriftenautor (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 48), Göttingen 1990

Register